

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL  
LIBRARY

CALL NO.

891.05 / P.A.O.

ACC. NO.

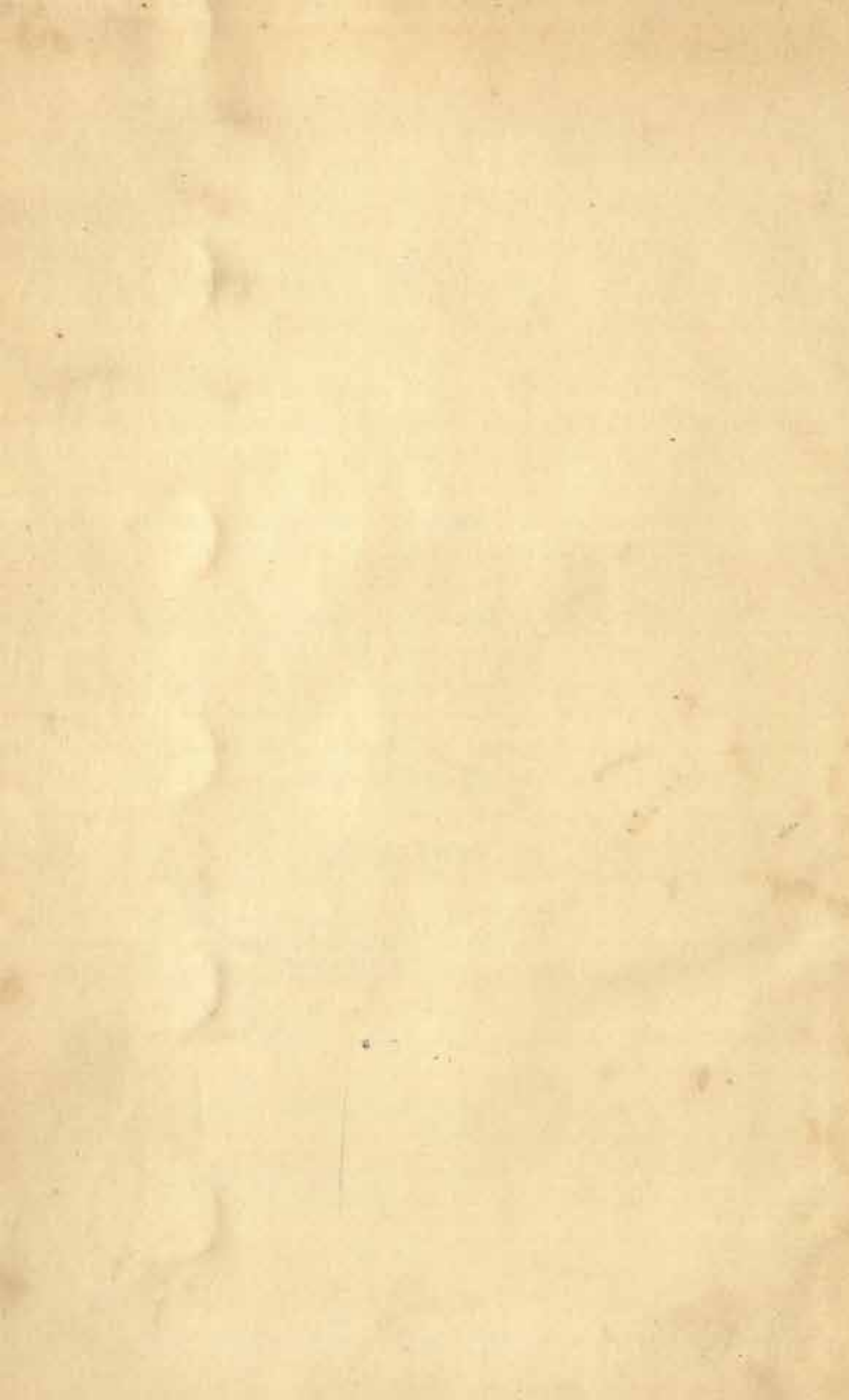
26989

D.G.A. 79.

GIPN—S4—2D. G. Arch.N. D./57—25-9-58—1,00,000







ČESKOSLOVENSKÝ ORIENTÁLNÍ ÚSTAV  
V PRAZE

# ARCHIV ORIENTÁLNÍ

JOURNAL OF THE  
CZECHOSLOVAK ORIENTAL INSTITUTE, PRAGUE

EDITED BY

BEDŘICH HROZNÝ

IN COOPERATION WITH

J. BAKOŠ, J. ČERNÝ, J. DOBIÁŠ, A. GROHMANN, V. LESNÝ, F. LEXA,  
A. MUSIL, O. PERTOLD, J. RYPKA, O. STEIN, F. TAUER, M. WINTERITZ

VOL. I

26989

WITH 14 PLATES AND 1 TABLE



891.05

P.A.O



PRAHA, ORIENTÁLNÍ ÚSTAV  
PARIS VI<sup>e</sup>, P. GEUTHNER, 13 RUE JACOB  
BERLIN, REUTHER & REICHARD

(199)

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. .... 26989 .....

Date. .... 18.6.57 .....

Call No. .... 891.05 .....

P.A.O.

# CONTENTS

	Page
<i>To our readers</i> . . . . .	1
<i>Grohmann A.</i> , Beiträge zur frühislamischen Kunstgeschichte (mit 6 Tafeln) . . . . .	199
<i>Hrozný B.</i> , Narâm-Sin et ses ennemis d'après un texte hittite . . . . .	65
— Ein babylonisch-hethitisches Omen . . . . .	85
— Die Länder Churri und Mitanni und die ältesten Inder (mit einer Karte und einer Tafel) . . . . .	91
— Weiteres zu den Ländern Churri und Mitanni: Das Land Maiteni . . . . .	252
— L'invasion des Indo-Européens en Asie Mineure vers 2000 av. J.—C. (avec une carte) . . . . .	273
— Hethiter und Griechen (mit einer Karte) . . . . .	323
<i>Lesný V.</i> , The representation of Zarathushtra based on misunderstanding . . . . .	251
<i>Lexa F.</i> , L'analyse littéraire de l'enseignement d'Amenemopet . . . . .	14
— Réponse à la critique de M. W. Spiegelberg de mon « Papyrus Insinger » . . . . .	111
— Dieu et les dieux dans l'enseignement d'Amenemopet . . . . .	263
<i>Menzel Th.</i> , Über die Werke des russischen Turkologen Samojlovich . . . . .	209
<i>Musil A.</i> , Personal qualities according to the Rwala Bedouins . . . . .	3
<i>Pertold O.</i> , Foreign demons. A study in the Sinhalese demon worship . . . . .	50
— A short Sinhalese ritual of seven steps . . . . .	191
— The conception of the soul in the Sinhalese demon worship . . . . .	316
— A singular Sinhalese mask in the collection of "Náprstkovo museum" in Prague (with one plate) . . . . .	350
<i>Przeworski S.</i> , Die Lage von Pteria (mit einer Tafel) . . . . .	312
<i>Rypka J.</i> , Über Sábíts romantisches Epos Edhem ü Hüma (mit einer Tabelle) . . . . .	147
— † Max Grünert . . . . .	247
<i>Salač A.</i> , Griechen und Hethiter (mit zwei Tafeln) . . . . .	344
<i>Stein O.</i> , The coronation of Candragupta Maurya . . . . .	354
<i>Thureau-Dangin F.</i> , Wardum . . . . .	271
<i>Wesselski A.</i> , Einstige Brücken zwischen Orient und Okzident . . . . .	77
— Der Gott ausser Funktion . . . . .	300
<i>Winternitz M.</i> , Ein internationales Institut für Buddhismusforschung . . . . .	86
— Gothama the Buddha, what do we know of him and his teaching? . . . . .	235

## BOOK REVIEWS:

<i>Andrews C. F.</i> , The Indian problem. Reviewed by <i>V. Lesný</i> . . . . .	381
<i>Bhatnagar B. G.</i> , The co-operative organization in British India. Reviewed by <i>K. Haltmar</i> . . . . .	261
<i>Catō Genchi</i> , The study of Shintō, the religion of the Japanese nation. Reviewed by <i>O. Pertold</i> . . . . .	373
<i>Corpus inscriptionum chaldicarum</i> . Reviewed by <i>B. Hrozný</i> . . . . .	374
<i>Dharmasena M.</i> , Saddharmaratnāvaliya. Reviewed by <i>O. Pertold</i> . . . . .	88



	Page
<i>Dauids C. A. F. Rhys</i> , Gotama the Man. Reviewed by <i>V. Lesný</i> . . . . .	255
<i>Eminent Orientalists, Indian, European, American</i> . Reviewed by <i>V. Lesný</i> . . . . .	380
<i>Farmer H. G.</i> , A history of Arabian music to the XIII <sup>th</sup> century. Reviewed by <i>F. Tauer</i> . . . . .	259
<i>Gandhi M. K.</i> , Hind Swaraj or Indian Home Rule. Reviewed by <i>V. Lesný</i> . . . . .	381
<i>Goldmann E.</i> , Beiträge zur Lehre vom indogermanischen Charakter der etruski- schen Sprache. Reviewed by <i>B. Hrozný</i> . . . . .	87
<i>Indologica Pragensia</i> . Hg. von M. Winternitz und O. Stein. I. Reviewed by <i>V. Lesný</i> . . . . .	381
<i>Mjöberg E.</i> , Durch die Insel der Kopffäger. Reviewed by <i>B. Hrozný</i> . . . . .	260
<i>Monumenta armenologica</i> . Reviewed by <i>B. Hrozný</i> . . . . .	257
<i>Navarian A.</i> , Anthologie des poètes arméniens. Reviewed by <i>N. Mardrossian</i> . . . . .	256
<i>Östrup J.</i> , Orientalische Höflichkeit. Reviewed by <i>J. Rypka</i> . . . . .	376
<i>Przyłuski J.</i> , Le concile de Rājagrha. Reviewed by <i>O. Pertold</i> . . . . .	372
<i>Remérand G.</i> , Ali de Tébelen, pacha de Janina. Reviewed by <i>J. Rypka</i> . . . . .	377
<i>Tchobanian A.</i> , La roseraie d'Arménie. III. Reviewed by <i>N. Mardrossian</i> . . . . .	256
<i>Three great Acharyas</i> . Reviewed by <i>V. Lesný</i> . . . . .	381
<i>Winternitz M.</i> , Der ältere Buddhismus. Reviewed by <i>V. Lesný</i> . . . . .	254
<i>Wood E.</i> , An Englishman defends Mother India. Reviewed by <i>V. Lesný</i> . . . . .	381

PUBLICATIONS RECEIVED . . . . . 262 and 384

## TO OUR READERS.

The aim of the Czechoslovak Oriental Institute (Orientální Ústav) in Prague (Praha) which has been founded by the munificent endowment of the President of the Czechoslovak Republic, T. G. Masaryk, on the occasion of his seventieth birthday anniversary, is to start and keep scientific and economic relations with the Orient. Two departments of the Oriental Institute have been inaugurated, viz., 1.) the Research department and 2.) the Economic department. In the first meetings of the Research department, assembled for the purpose of laying down principles of the programme of the Institute, it has appeared, that a periodical in which oriental research will be dealt with would be the best medium to realize the said programme. Thus the ARCHIV ORIENTÁLNÍ, of which the first issue is herewith presented to the public, has been started.

This journal is edited by Bedřich Hrozný, Ph. D., Professor of the Charles University, Prague, in cooperation with J. Bakoš, J. Dobiáš, A. Grohmann, V. Lesný, F. Lexa, A. Musil, O. Pertold, J. Rypka, O. Stein, F. Tauer, M. Winternitz.

The ARCHIV ORIENTÁLNÍ is open to articles and reviews of books written by any oriental scholar of any place of residence and of any nationality. All oriental scholars, irrespective of nationality, are cordially invited to co-operate. All subjects of oriental interest will be welcome. The articles may be accompanied, if necessary, by plates and diagrams. The contributions may be written either in English, French or German. The manuscripts are to be sent to the address of the Editor B. HROZNÝ, Ph. D., Praha XVIII., Vořechovka 285.





Reviews of books on the oriental subjects will be regularly published in the journal. Authors and publishers of oriental books and periodicals are invited to send copies of them for review to the following address: ORIENTÁLNÍ ÚSTAV (Archiv orientální), Praha.

At present the ARCHIV ORIENTÁLNÍ will appear three times a year, and each issue will contain at least 64 pages. The annual subscription is Kč 80— (in Czechoslovakia), 12 s., 75 Fr. Francs, 12 RM, 3 \$ (abroad), postage included, payable in advance either to the office of the ORIENTÁLNÍ ÚSTAV, Praha, or to the bookseller P. Geuthner, Paris VI<sup>e</sup>, 13 Rue Jacob.

---

## PERSONAL QUALITIES ACCORDING TO THE RWALA BEDOUINS.\*

By Alois Musil.

A chief who is commonly spoken of as a *ṣāḥeb al-marǧala* stands in high esteem among the Rwala. Such a one has a brave, strong heart, *kalbeh kawī*; knows how to wrestle with the greatest danger, *ma'eh fetel*; has a broad outlook, *ma'eh 'erf*; thinks of the future, *šofteh ba'ide*; and never acts hastily, *leh ṣabr*. He who is merely a daring fighter, *ṣāḥeb al-farse*, is not fit to be either a chief or a leader in time of war. He, too, has a strong heart, but lacks calm consideration, *mā leh ṣabr*, therefore he throws himself into danger recklessly, unmindful of victory or death; *jirmi ḥāleh jā jiktel žebīleh jā jinḳatel*.

But the most popular among the chiefs is the *ṣāḥeb al-mruwwa*. He is kind, *kerīm*; truthful, *ḥabīb allāh*; disregards trifles, *saḥī*; and knows no distinction between great and small. Of such the proverb says: "A wolf does not suffer hunger with him, neither do his sheep perish; *lā jiǧū' ad-dīb w-lā tifna-l-ṛanam*." As examples of such a *ṣāḥeb al-mruwwa* Kuftān eben Ḥāmed of the Beni Ṣaḥr and Haǧer eben Meǧwel of the Rwala were named to me.

A generous man is universally esteemed, as he is often visited by guests who then carry his fame far and wide. They say that it is easy for a wealthy man to be generous, because the word generosity is derived from what a man possesses, *al-ǧūd min al-mawǧūd*. According to others generosity must be inborn. He that does not inherit generosity from his parents will always be a miser, even if he has more wealth than he knows what to do with, *al-ǧūd min al-ǧdūd*.

*Aš-šime* is among the most prominent qualities of a famous man. It is but rarely found, and the man possessing it excels all others in the same way as the head projects above the body. He who has *aš-šime* will not always insist on his rights, gladly yielding to one weaker than himself and sometimes giving up his claim to a thing which clearly belongs to him. *Jetašajjam* 'an *aš-ši* means "he gave up a thing," or "he did not take a thing although evidently his." Without *aš-šime* no *rā' al-mruwwa* is perfect.

Seemly behavior is esteemed by the Rwala. The proverb: "*Ar-raǧol*

\* From my *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins* which is about to be published by the American Geographical Society of New York.



*ja'ref metabbēh*, a true man knows how to behave," is frequently heard. The meaning of the word *raǧol* is very similar to that of the word *ādemi*, which either signifies all men as the sons of Adam or well-mannered men of pleasant behavior. The word *raǧǧāl* is used in connection with a man who excels by prudence and bravery, thus: "*Met'eb raǧǧāl*, Met'eb, that is a man!" A *raǧǧāl jeswa 'orbân* is a man as good as many Arab clans put together: "*W-allâh hw raǧǧâlen mlih*, by Allâh, he is a hero!" It is also said: "*Ar-reǧâl mâ hi killeha raǧǧâl biha raǧol w-raǧǧâl wa-rǧêǧîl w-reǧǧareǧǧa*; not all men are heroes; there are among them true men, heroes, helpers of women, and chatterers." Here *rǧêǧîl*, or *re-ǧêǧîl*, implies that, although having a moustache, *šwâreb*, he occupies himself rather with things that belong to women. *Reǧǧareǧǧa* or *reǧreǧǧa* is a coward who babbles like a woman. *Reǧâl* often signifies brave men. A woman attacked by robbers shouts: "*Îdekom îdekom warâji reǧâl*; your hands, your hands [they must not take anything from me], there are brave men behind me!" The men of some families have the reputation: "*W-allâh hom reǧâlen zênin mazbûfin*, by Allâh, they are true men!" *Ra-ǧâǧîl* means men regardless of their qualities. Up to ten the plural *reǧâl* or *raǧâǧîl* is used, for a larger number *zelm*. "*Jammakom jâ zelm*, stand still, ye men!" *Zlema* is an unknown man. *Azlâm* is another expression for a number of men not exceeding ten, but usually the words *zelm* or *zilm* are used as the plural.

Noble qualities are inherited, therefore every Rwejlî aims at winning a wife from an old and honorable family. It is often said of a noble but otherwise unknown man: "*Hw min âlen 'atiz mâ hw min hajallah nâs*; he comes of an old family, then surely not of riffraff".

*'Arreb wulejdak 'arrebēh  
w-an-nâr min mizbâseha  
w-al-'ezz be'urûk an-nisa'  
alli 'ariben asâseha.*

By every means try to beget a thoroughbred son,  
For as the fire depends on its foundation  
So nobility is in the veins of women  
Who are of pure blood descended.

'*Arīb* signifies the same as *ašîl*, pure-blooded, well-born, noble. Whoever desires a thoroughbred son, must beget him by a woman descended of a good family. The man resembles a fire, the woman a foundation. When a fire is lighted by a woman in a tent, the women from other tents send their daughters or servant girls to fetch fire from her. Each of these girls twists a wisp of dry *ših*, *raza'*, or *rîa*, grasps the red-hot coal in her hand, puts it into the wisp, and swings this in the air till it



ignites. If the foundation, in this case the wisp, *mižbās*, be not dry, no amount of swinging will make the red coal burst into flame. 'Ezz means good qualities, bravery in particular. 'Ezz proceeds from the veins of a woman. *Asās* or *nasab* expresses the woman's origin. The daughter of a worthless, pusillanimous father will not have 'ezz, nobility, in her veins; therefore it cannot be expected in her son, even if begotten by the bravest of men.

## POEMS DEPICTING QUALITIES AND DEEDS OF MEN

### *Vigilance and Energy*

1. *Jā-llāh ṭalabtak jā serī al-matābe*  
*teftah lena bāb al-faraḡ bel-mefātīh*
2. *ṭalbet 'obejden 'enda rabbeh w-ṭābeh*  
*jā ḥāležen rizk al-'arab w-al-falālīh*
3. *an-nowm sās al-lowm bān ar-reda' beh*  
*w-'ajnen tebi-ṭ-ṭowlāt nowmeh šelāfīh*
4. *alli jirīd al-medeh jītab reḥābeh*  
*w-ar-rizk beṭūl al-ḥaṭa' jā-hla-l-fīh*
5. *jidūk 'ajrāt an-neza' be'aḳābeh*  
*w-ad-daww jikṭa'enneh 'ašēren beterwīh*
6. *mā fowḳha illa' žirbeten ma' zahābeh*  
*w-sefājehen tabrāh lown al-malāwīh*
7. *taṣārow al-merḳāb miṭl ad-dijābe*  
*wa-tḳābalow miṭl al-ḥarār al-mefālīh*
8. *w-ḳāmat ġenūb al-bel tsallel ḥarābeh*  
*w-ḳālow ġanabha 'āšežīn aṭ-ṭamāmīh*
9. *čam wāḥeden bel-kown je'šer šuwābeh*  
*min čaff kowḥān al-'ajūn ad-duwābīh.*

1. O Allāh! I beg of thee, who art quick of hearing,  
To open for us with thy keys the gate of freedom!
2. It is the prayer of a servant to his master who will hear him,  
O thou creator of wealth for those who live in tents as well as
3. Sleep is the cause of reproof, for it reflects evil, [in houses!  
While the sleep of an eye that longs for power is but short.
4. He that would have praise must tire his riding camels,  
For the booty depends on the long pace, O ye owners of fine camels!
5. With his heels he tears the skin of the riding animals,  
Which must run over the wide plain, if they would arrive in the
6. All he carries is a water bag, food for the journey, [evening.  
And long fancy ribbons, streaming after him like the cloth with  
which the falcon is coaxed.



7. In full gallop with his comrades he rode up a high hill like a pack  
of wolves,  
And they threw themselves upon the foe like well-born warriors  
meeting success.
8. But the camel guards resisted, brandishing their spears,  
So that they said: "They are protected by the gallants of women  
displeased with their husband."
9. How many are pressing their hands to their wounds  
Dealt by the hand of him who (when aiming) half closes his  
death-dealing eyes!

The author of this poem was a Šarārī; it was recited to me by Trâd eben Saṭṭām.

Verse 1. *Bâb al-farağ* is a gate leading to spacious regions where the Bedouin is not threatened with danger. 2. *Al-ʿarab* live in tents, *al-falālīh* in houses. Whenever the *fellāhīn*, or townsmen of some of the border settlements, leave for their herds and settle in tents, they are at once spoken of as *ʿarab*. 3. *An-nawm sâs al-lowm*, sleep is the cause of reproofs, because at night, when the guards are fast asleep, the activities of the Bedouin's enemies, whether men or beasts, are most successful. He that keeps awake can prevent evil. *Šelâfīh* implies the lack of a certain thing; thus, "*Waredna hâl-mokr sakweh šelâfīh*" means "We wanted to water in this rock cistern, but there is little water there." 4. *Ar-rizk beṭûl al-ḥaṭa*; he whose pace is longer will win more, can go farther. *Fīh* (sing., *fejha*) are good-tempered, enduring she-camels. The rider of such will reach distant places where he can get booty more easily. 5. *Jidûk* signifies the continual motion of the rider's two heels, which tear the animal's hide by constantly rubbing against it. *ʿAjrât an-neṣa* are she-camels used for raids to distant places. A raiding troop cannot spend the night in a large plain surrounded by mountains, *ad-daww*, for it is impossible to build a fire there; it would be seen far around. The she-camels must, therefore, exert their whole strength to cross such a plain as quickly as possible in order to reach a region with deep, hidden gullies before sunset. 6. Behind the camel saddle the Bedouins fasten one or two pairs of many-colored ribbons, *sefâjeḥ*, which, fluttering with every step the she-camel makes, are seen now far behind the animal, now high above or below it. The waving of the ends of these ribbons reminds the onlooker of the motions the falconer makes with a piece of cloth when he wants to coax a falcon to return to him. These cloth pieces, *malâwīh*, also float out, to vanish the next moment, according to the motions made by the falconer. 8. The guard watching the camels is called *ḡanab*. For this duty the bravest youths, as a rule, are selected, objects of warm desire on the part of many a married woman dissatisfied with her easy-

going, often cowardly husband. A woman of this sort is known as *ṭamūh*. She would not bear sons resembling their father. 9. *Akwaḥ al-ʿajn*, means "[a good marksman] half closed his eye." Such eyes send out sure death, for they are *duwābīh*, killers.

### *Seize Opportunity When It Offers*

*Elja' habbat rijāhak hebb ma'ha  
w-lā budd illa-r-rijāh min as-sukūn  
w-en darrat nijākak w-ehtelebha  
w-lam jidra-l-ḥwār limin jekūn.*

When thy good luck arrives, follow it,  
As, of necessity, it soon will end.  
When thy camels drip, milk them,  
For the young knows not whose the milk will be.

Make full use of your opportunity. A camel will give milk only when her young catches hold of her teats with its lips and knocks its head against her loins. The young camel thus compels the mother to let her milk flow but does not itself know whether it will drink, because the man may push it away and milk for himself. He often milks three camels without the young having had a drink. It frequently happens that a man creates an opportunity for himself but is unable to utilize it. Push him aside and see what you can do!

### *Modesty and Self Reliance*

1. *Kāl rumejzān at-tamīmi maṭājel  
al-ajjām rums w-lā bihen hejāl*
2. *al-lejāli mā ḥallen ḥada mā ḥwaneh  
w-lā jeslam min low 'ātiḥen reḡḡāl*
3. *fattelt lid-dinja ḥebālen aḡerraha  
w-ḡerratni-d-dinja birejr ḥebāl*
4. *jā zā'ed bez-zell čann zāḥ zellak  
w-jā zā'ed beš-šams ḡāk zelāl*
5. *min kāl ana ḥejr al-mela' fāleh al-'ana'  
w-min kāl ana zejmen tuzejmeh reḡāl*
6. *lā tšir marḥāš low nešet towleh  
w-lā tkun heḡ'en low baḍa lak al-ḥāl*
7. *w-lā jimteli ḡibben min aṭ-ṭell w-an-neda'  
w-lā jistuwi herḡen birejr fa'al*
8. *w-lā jenḡol al-janḡūš raḡolen ḥajjer  
w-lā tākol zibdet al-mḡāb reḡāl*



9. *w-ċam wāheden žā'ed 'ala māl abūh w-ġeddeh*  
*w-en zawwaleh rabb al-'ālemīn hw zāl.*

1. Rumejzān at-Tamīmi told these parables:  
 Secret are the days and yet not screened with curtains.
2. The nights do not omit anybody while burning with an iron red-hot,  
 And nobody will save himself, however much he may try to sur-
3. I for myself twisted a rope to pull this world with, [pass them.  
 But, instead, the world pulled me without a rope.
4. O thou who sittest in the shade! it is as if thy shade were gone,  
 And over thee who sittest in the sun has fallen a shade.
5. He that says "I am better than others" is destined for torments,  
 And he that says "I am violence" will be violated by men.
6. Become not a long spear, even if thou reachest its length,  
 But be not downcast, even if the present has treated thee mercilessly.
7. A well cannot be filled with dew or moist fog,  
 And a revolt will not be calmed without an effort.
8. The informer shall not whisper in a noble man's ear,  
 And true men shall not eat lies.
9. How many are there who rest on the goods of their father and  
 grandfather,  
 But, if the Lord of this world shall destroy those goods, they will  
 perish.

The poet was Rumejzān at-Tamīmi of the Beni Tamīm tribe who live in various settlements of Neġd; the reciters, Prince an-Nūri, Ĥmār abu 'Awwād, and Ġwād al-'Āni.

Verse 1. *Jowm* signifies a day from sunset to sunset, hence the night too. The days are secret, because nobody knows how many people were begotten in them, *ad-dinja telkaḥ w-teled*. 2. Grief caused by various troubles does not torment so much in the daytime as at night, when the troubled man cannot sleep. *Ġwaneh* means that the nights lay on the red-hot iron used in curing various diseases. *'Ātiḥen* means putting oneself above or being offensive to others. 3. Sooner will the surroundings spoil a man than a man reform his surroundings. 4. A despised person ought to be conscious of his condition and should not press into the foreground, while he who is famous ought not to forget that the time may come when his fame will end. 6. *Marhāš* is the term applied to an unusually long spear. No matter how many good qualities a man may have, he should not put himself above others and wound them with his sarcasms. *Heġ'en* is one low in spirit, downcast, crushed. 7. *Ġibb* is a deep well. *Neda'* means the dripping moisture which settles on clothing, tents, animals, and plants on cool days. 8. *Jankūš* is said of one who delights in quarrels and in setting people against each other by carrying gossip and distort-

ing their words. *Zibdet al-mḏāb*, melted butter, signifies invented, false stories, or calumnies. Melted butter is liked by everybody but cannot be the exclusive food, as it would cause death from dysentery; thus it is also with false stories. Pleasant to listen to, should the hearers make them a foundation for their acts, they would not meet with success. 9. He that cannot work, but lives and thrives on the sweat and toil of others, must perish as soon as they cease to support him.

### Prudence

1. *Al-ḥājeṭ bālak tebni*  
*illa-s-sās heḡāreh kbār*
2. *w-al-bājeḥ ḥadrak teḡnih*  
*damhāt al-bawwāḥ ktār*
3. *w-al-mar'i ḥadrak ter'ih*  
*elja' ra'ejt er'a-n-nwār.*

1. Beware of building a wall,  
Except when the foundation is of big stones.
2. Beware of taking an ingrate for thy companion,  
For much trouble he will cause thee.
3. Of land that has been grazed upon beware;  
If thou desirest to pasture, on blossoms pasture.

The poet was a settler from the oasis of al-Ḡowf; the reciter, Ḥmār abu 'Awwād.

Verse 1. As the houses in al-Ḡowf (as in all the settlements of inner Arabia) are built comparatively high, their walls must have solid foundations. During the fights in which the settlers frequently engage among themselves a weak foundation could be easily broken through by the enemy, and the wall would collapse. For this reason only big boulders are used in foundations. 2. *Al-bājeḥ* is a man without a heart, *mā beh ḡalb*, devoid of sympathy, gratitude, and even of morals. Whoever takes such a man for his companion, *ḥawi*, on a long trip will suffer more troubles than could be found even in hell. 3. *Al-mar'i* is either a woman divorced by her husband or a widow. Do not marry such a one; rather take a blossom, a virgin.

### Complaint Against a Knavish Neighbor

1. *Kāl al-mḥādi w-al-mḥādi muḥammal*  
*jā 'alleten biḡ-sadr mā-ḥaden darā bah*
2. *en aḡhartaha bānat al-kummejde al-'eda*  
*w-en aḡfejtaha zād al-ḡaṣa' belteḡābah*



3. *temen snin w-ġārna mġarren bina*  
*narfah čema tarfa-l-'adāra' tejābah*
4. *jā mā-ṭ'amna ġārna min berira*  
*w-ħenna-lja' barejna-čelha mā darā bah*
5. *w-jā mā 'aṭejna ġārna min selāle*  
*w-aħlafna 'ala kawwādha mā jintenā bah*
6. *al-aġwād low 'āšartahom mā temellahom*  
*w-al-andāl low 'āšartahom 'efet mā bah*
7. *al-aġwād 'edd w-min wardeh esteķa'*  
*w-al-andāl lā jesķa' w-lā jenseķā bah*
8. *al-aġwād kamra' blejlet ad-duġġa*  
*w-al-andāl žalma' w-tāh min sarā bah*
9. *al-aġwād žandūken misčen w-'ambar*  
*lija' futtiħen bibānha fāh mā bah*
10. *al-aġwād miṭl ar-rabi' al-muħtalef nabteh*  
*w-al-andāl zejza' te'āwa dijābah.*

1. Thus spoke al-Mhādi and al-Mhādi was shedding tears:  
Alas! the pain in my breast, of which no one knows.
2. If I should show it, my enemies would know of it from the grief  
If I conceal it, inflamed the torment will grow. [on my face;
3. It is eight years now that our neighbor has despoiled us,  
And we patch up our wound as the women patch their dresses.
4. How often have we fed our neighbor with dainties!  
But when we ourselves would enjoy a dainty he cared nothing.
5. How many a thoroughbred mare have we given our neighbor,  
And yet we had to make him who led it away swear not to slander us.
6. If thou livest with noble men, thou never wouldst be surfeited with  
But the knaves thou hast met will fill thee with disgust. [them,
7. Noble men are a spring from which he who comes may drink,  
But knaves give no drink, nor can one drink with them.
8. Noble men are like moonlight in a dark night;  
But knaves, they are a dark night in which he goes astray who  
starts on a journey.
9. Noble men are two chests filled with amber and musk,  
When their lids are opened a pleasant fragrance streams out.
10. Noble men are like the time of abundance with its various plants,  
But the knaves — a scorched, stony desert where wolves howl at  
one another.

The poet was al-Mhādi, a Rwejli of the Freġe clan; the reciters, Mindil al Kaṭi and Ġwād al-Āni. The poet complains of his neighbor, a member of a strange clan who was camping with him and under his protection for eight years and proved a constant trouble to him.

Verse 3. *Mġarren* means literally "he ground us like a millstone." Al-Mhâdi, desirous of maintaining good relations, repaired what his neighbor spoiled. 4. *Berira* is a dainty possessed by nobody else in the camp. *Barrejtak biha* means "I let thee taste dainties." 5. *Selâle* is a thoroughbred mare about one year old.

### Moral Precepts

1. 'Endi fetâwi lil-fahîm al-fâhem  
jarmi bkalb al-râfelîn ahcâ'
2. al-'afen low ta'fih mâl hešet killeh  
mâ jaškor fazlak w-lâ jarodd tana'
3. helw elja' ġâk ma'tâz hâġa  
w-'afen elja' lakka-l-'amîl kafa'
4. aš-šejh sammât želîl harġa  
mležži hâjerât al-'elûm kafa'
5. elja' 'âd mâ jezħak w-jarħi bâleh  
želîl alli min al-mahlûk tela'
6. aš-šejh mâ jahkom min dîn ġemâ'a  
w-as-sejf mâ jinhaz be'aša'
7. w-al-ġibb mâ jemlah tall an-neda'  
w-al-'ešb mâ dċer nâbet bezafa'
8. jâ nâzel as-ša'nûn tešbah râhel  
w-lâ jinkaten ġaw brejr fela'
9. al-ħanzala mâ teret illa' mitlah  
miṭl ahâd al-'aġûz bzellat zana'
10. mâ hw âhedha 'ala ħalâlah  
w-lâ hw terbîl riġleteh beħaša'h.

1. I know rules of life which he will understand who comprehends  
And which will guide the hearts of the careless. [quickly]
2. An egoist, even if thou givest him all thou hast stored up,  
Will not thank thee for thy benevolence and repay thee in kind.
3. He is full of sweetness when he comes to thee in need,  
But an egoist he will remain, for when he meets his benefactor
4. A chief should think more and chatter less, [he will turn his back.  
And be prepared for news which is the reverse of favorable.
5. If he does not smile and is not forbearing,  
Few creatures there will be who will follow him.
6. A chief without an assembly cannot rule,  
And a saber cannot be parried with a stick.
7. A drop of dew will not fill a well;  
And no one remembers grasses growing on a bare rock.



8. O thou who by a dry well art camping! thou must move  
And not long will camels tarry at a rich watering place if no past-  
9. A colocynth inherits nothing except from its equal, [ure is near.  
Nor does he who has married an old hag unable to bear;  
10. As to him, he married her only for her property,  
For he is not impotent and he has the power of begetting in his loins.

The poet was al-Āten, a rich Šarāri, who in buying splendid weapons, beautiful saddles, and the best riding camels squandered all his property in a short time, as he did not take care of the things he purchased. In his old age he sat in a corner of Prince Saṭṭām's tent and had to be satisfied with eating what was left from the meals there. The reciter was 'Awde al-Kwēḫbi.

Verse 2. 'Afen is an egoist devoid of all virtue. *Hešet*, for *hešedt* or *hešet*, thou hast gathered or saved. 5. *Elja* 'ād has the same meaning as *en ḥān enneh*, should it happen that he. 6. *Min dūn* is equivalent to *min rej*, without. Without the consent of the assembly the chief can do nothing. 7. *Ġibb* is a deep well. *Ṭall* is the dew or a drop of it. 8. *Ša'nūn* is a deep well without water; these are found when there has been no rain for three or four years. *Jinkāten* or *jinketūn* means: "they stay long on the same camping ground." 10. *Ṭerbil* is a man with a crushed sexual organ.

#### Advice to a Friend

1. *Jā dmej*m efham wāredi bāri-waṣṣik  
ḥān ent min allī lil-waṣāja-jḥafzūn
2. *elja* 'ḡāk wāheden 'ājelen min dwānik  
ešḥih lallī min al-ḡemā'a j'arfūn
3. *en entaha* hū wudd 'ajnak wa-mrāzik  
w-en mā-ntaha' ma'ak ṭabb allī-j'īlūn
4. *aḏ-zejj* lā tleżżih menčeb 'alābik  
w-as-somt jowmen en al-meḡāles jeḥīzūn.

1. O Dmej! understand my speech, for I wish to give thee the last  
warning,  
If, of course, thou art one of those who pay attention to the last  
warning.
2. Shouldst thou meet one of thy fellow tribesmen who wrongs thee,  
Complain of him to those who judge the comrades.
3. If he ceases harming thee, let him be a favorite of thine eye and  
thy friend.  
If he does not cease harming thee, thou carriest with thee a cure  
against those who commit wrong.

4. To the guest show not thy shoulder blades or nape of thy neck,  
And take care not to be rash when the visitors slander each other.

The poet was Mâne' eben Durmi, one of the Rwala chiefs; the reciter, 'Awde al-Kwêčbi.

Verse 2. *Dwânîk* means the same as *beni al-'amm*, fellow tribesmen.

3. *Ṭabb* are weapons generally.
-



# L'ANALYSE LITTÉRAIRE DE L'ENSEIGNEMENT D'AMENEMOPET.

Par

*František Lexa.*

## I. LA TRADUCTION DE L'ENSEIGNEMENT D'AMENEMOPET.

*Le titre du livre.*

- 1.—1. Commencement de l'enseignement pour la vie,  
 2. de l'éducation à la prospérité,  
 3. de toutes les prescriptions pour les confidents,  
 4. et des règles pour les courtisans;  
 5. de la connaissance de refuser les objections de celui qui les prononce,  
 6. de faire rapport à celui qui envoie [le messager],  
 7. de se bien préparer à la voie de la vie,  
 8. de parvenir au succès sur la terre,  
 9. d'introduire son cœur au sanctuaire de son [dieu],  
 10. d'éviter le mal,  
 11. de se dégager des bouches des gens,  
 12. de gagner louange des bouches de la nation
  
13. fait par l'intendant du sol, expert en sa fonction,  
 14. le scribe des produits de l'Égypte,  
 15. intendant de grains, surveillant l'exactitude du boisseau  
 16. administrant la récolte pour son seigneur,  
 17. disposant des îles récemment émergées  
 18. au grand nom de Sa Majesté,  
 19. mettant les bornes à la limite des champs,
- 2.—1. gardant les listes royales des impôts,  
 2. faisant le cadastre de l'Égypte,  
 3. le scribe qui prend soin des victimes pour tous les dieux,  
 4. assignant les fonds locatifs de la terre aux gens,  
 5. l'intendant des grains, le directeur de la nourriture,  
 6. qui remplit les greniers de grains  
 7. le juste paisible à Tew-wer de Tini,  
 8. le justifié à Ep  
 9. le possesseur d'un tombeau à l'occident de Senwet  
 10. le possesseur d'une tombe à Ebot

11. Amenemopet le fils de Kanekht

12. justifié à Tew-wer

13. pour son fils le plus jeune de ses enfants,

14. le plus petit de ses gens

15. consacré à Min le taureau de sa mère,

16. sacrifiant l'eau à Wennofer,

17. introduisant Hor au trône de son père,

18. et le [servant] dans son sanctuaire splendide

19. — — — — — secret — — — — —

3.—1. le garde de la mère du dieu,

2. le gardien des vaches noires sur la terrasse de Min,

3. gardant Min dans son sanctuaire,

4. Harmakher — [d'après] son vrai nom —

5. fils du noble d'Ep

6. fils de la [femme] qui sonne du sistre à Show et à Tafnet

7. la supérieure des cymbaliers de Hor, Tawosret.

8. Il dit :

### *Chapitre I.*

9. Dresse tes oreilles et écoute ce qui sera dit,

10. et ouvre ton cœur pour comprendre

11. ce qui est utile à celui qui le prend à (son) cœur

12. et ce qui est pernicieux à celui qui le refuse.

13. Dépose-le dans ta poitrine,

14. que cela soit au seuil de ton cœur.

15. Et alors, jusqu'à ce que la tempête de mots arrive,

16. cela sera poteau protecteur pour ta langue.

17. Si tu passes ta vie, ayant cela dans ton cœur,

18. tu trouveras cela te donnant le succès ;

4.—1. tu trouveras que mes paroles sont un magasin de la vie,

2. et tu te porteras bien sur la terre.

3. *Chapitre II.*

4. Garde-toi de voler un pauvre homme,

5. et d'être impitoyable envers le faible.

6. N'avance ton bras contre le vieillard qui s'approche,

7. et ne sois pas impertinent envers un noble.

8. Ne t'offre pas pour être envoyé avec un mauvais message,

9. et ne désire pas ce qu'il causera.



10. Ne crie pas contre celui qui t'offense,
11. et ne lui rends pas [l'offense] étant responsable de toi-même.

12. Le port jettera dehors celui qui fait mal,
13. et son marécage l'angloutera ;
14. le vent du nord accourra,
- et mettra fin à sa vie,
15. en s'alliant à la tempête.

16. Le tonnerre gronde et les crocodiles sont méchants ;
17. comment te portes tu, passionné ?
18. Il crie et sa voix s'élève jusqu'au ciel.

19. O Lune, qui poursuis son crime,
- 5.—1. arrête-toi, pour que nous corrigions le méchant
2. parce que nous ne sommes pas comme lui.

3. Tends-lui ta main et relève-le
4. confie le aux mains de Dieu,
5. donne-lui à manger de ton pain
6. qu'il se rassasie et acquière la vue.

7. (Une autre chose agréable à Dieu
8. est de prendre le temps avant de parler.)

### 9. *Chapitre III.*

10. Ne te querelle pas avec le violent
11. et ne l'attaque pas par des paroles ;
12. soit réservé devant l'ennemi
- et cède à celui qui offense.
13. Dors assez avant de parler,
14. ou la tempête se lèvera comme le feu dans la paille.
15. Ecarte-toi du passionné au moment de sa passion,
16. et laisse-le à lui-même ;
17. Dieu sait le récompenser.
18. Si tu passes ta vie ayant cela dans ton cœur,
19. tes enfants le reconnaîtront.

20.

*Chapitre IV.*

- 6.—1. Le passionné dans le temple  
2. est comme l'arbre qui crût dans une forêt.  
  
3. A l'instant il est débarassé de ses rameaux,  
4. et sa fin lui est préparée dans l'*entrepôt du port*;  
5. il est emporté loin de sa place,  
6. et le feu est son habit funèbre.  
  
7. Le juste paisible se tient de côté,  
8. il est comme l'arbre qui crût dans un *jardin*;  
  
9. il verdoie, il donne une double récolte,  
10. il se trouve en face de son maître,  
11. son fruit est doux, son ombre est agréable,  
12. et sa fin lui est préparée dans le jardin.

13.

*Chapitre V.*

14. Ne frustre pas de rations du temple,  
15. ne sois pas cupide, et tu recevras le surplus.  
16. N'écarte pas un serviteur du dieu,  
17. pour faire prospérer un autre.  
  
18. Ne dis pas : « Le lendemain sera comme aujourd'hui » ;  
19. comment cela finira-t-il ?  
  
7.—1. Quand ce jour passera et quand le lendemain arrivera,  
2. le fleuve deviendra sable,  
3. les crocodiles seront délivrés de leur abri,  
et les hippopotames seront sur la terre sèche.  
  
4. Les poissons mourront,  
5. les loups seront rassasiés,  
les oiseaux auront des régals  
6. et les filets seront rejetés.  
  
7. Tous les hommes paisibles dans le temple disent :  
8. « Grande est la gloire de Re. »  
9. Sois du parti du paisible,  
10. tu trouveras la vie et tu seras en bonne santé sur la terre.



11. *Chapitre VI.*

12. N'écarte pas les bornes des tenants des champs,
13. ne néglige pas l'incluse de la corde à mesureur.
14. Ne sois pas envieux d'une coudée du sol.
15. Ne gête pas les tenants [des champs] de la veuve.
  
16. Le silon [tracé par] la charrue que le temps a séparé,
17. qui s'approprie par fraude du champ,
18. ayant noué le filet par le faux serment,
19. celui-là sera pris par la puissance de la Lune.
  
- 8.—1. Fais attention à celui qui fait cela sur la terre.
2. Il est l'opresseur du faible,
3. il est l'ennemi qui te détruit,
4. qui [t']ôte la vie par son œil.
  
5. Sa maison est ennemi de la ville,
6. mais ses greniers seront démolis,
7. ses choses seront enlevées à ses enfants,
8. et son bien sera donné à autrui.
  
9. Garde-toi de gâter les tenants des champs
10. que l'horreur ne te saisisse pas.
11. Dieu est maintenu dans le contentement par la puissance de la Lune
12. qui doit déterminer les bornes des champs.
  
13. Si tu désires te conserver à la vie,
14. garde-toi du maître de l'univers.
  
15. Ne foule pas au pieds le silon d'autrui ;
16. tu en retireras avantage, parce que tu te en porteras bien.
  
17. Laboure [ton propre] champ, et tu trouveras ce dont tu auras besoin ;
18. tu gagneras le pain de ta propre aire.
  
19. Une oipet que Dieu te donne est meilleure
20. que cinq mille [gagnées] injustement.
- 9.—1. ils ne resteront pas un seul jour dans la grange [ou] dans le grenier,
2. et ils ne donneront pas de nourriture à la cruche à bière.
3. Bref est leur séjour dans la grange ;
4. quand il se fait jour, ils seront loin.

5. Meilleure est la pauvreté entre les main de Dieu
6. que la richesse dans le dépôt.
7. Meilleur est le pain avec le cœur joyeux
8. que la richesse accablée de tristesse.

9. *Chapitre VII.*

10. Ne lance pas ton cœur après la richesse
11. Il n'y a pas d'[homme] que Shai et Renenout ne connaissent.
12. Ne mets pas ton espérance dans le dehors;
13. chaque homme [aura] son temps.

14. Ne te tourmente pas du désir d'[avoir] le superflu
15. quand tes besoins sont assurés.

16. Si tu acquiers injustement la richesse,
17. elle ne restera pas une seule nuit chez toi;
18. dès que le jour paraîtra, elle ne sera plus dans ta maison;
19. on peut voir sa place, mais elle n'est pas là.

20. La terre ouvrit sa bouche
- l'entraîna et l'engloutit,

- 10.—1. et elle s'enfonça dans les enfers,
2. ou [elle-même] se fit un trou convenable pour elle
3. et elle s'enfonça au grenier;
4. ou elle se servit des ailes comme une oie
5. et elle s'envola au ciel.

6. Ne te réjouis pas de la richesse injustement acquise,
7. et ne te plains pas dans la pauvreté.

8. Quand le commandant des tireurs avance trop,
9. sa colonne l'abandonne.
10. Le navire du brigand s'enlizera,
11. tandis que le navire de l'homme paisible va avec un vent favorable.

12. Prie le Soleil quand il se lève,
13. en disant: « Donne-moi la santé et le succès! »
14. Il te donnera ce dont tu as besoin pour la vie,
15. et tu seras exempt de peur.



16. *Chapitre VIII.*

17. Mets ta bonté dans les cœurs des gens

18. et tout le monde t'honorera.

19. On loue l'ureus

20. et crache sur l'Apop.

21. Préserve ta langue de paroles mauvaises

11.—1. et tu seras le favori des gens;

2. tu trouveras ta place dans le temple,

3. et ta part de pains d'oblation de ton maître,

4. tu seras honorable, ton cercueil te cachera,

5. et tu seras préservé contre la puissance de Dieu.

6. Ne crie pas : « Malfaiteur ! » contre l'homme,

7. si le motif de sa fuite est caché.

8. Entends l'homme de bien

9. et laisse le méchant dehors, qu'il ne soit pas entendu.

10. Laisse entrer la bonne parole sur ta langue,

11. que la mauvaise reste cachée dans ton sein.

12. *Chapitre IX.*

13. Ne fraternise pas avec un passionné,

14. et ne t'impose pas à lui pour la conversation.

15. Préserve ta langue de contredire ton chef

16. et garde-toi de médire de lui.

17. Ne permets pas qu'il donne l'ordre de t'enchaîner

18. et que tu ne sois pas congédié parce que tu as contredit.

19. Consulte sur la réponse un homme

20. mais garde-toi de te hâter à [répondre].

12.—1. Si le cœur du [passionné] est touché, [sa] parole se précipite

2. plus [rapide] que la trombe d'eau.

3. Il démolit (et bâtit) par sa langue,

4. et il dit des paroles rudes ;

5. il donne une réponse qui mérite des coups [de bâton],

6. parce que le *résultat* en est mauvais ;

7. il trouble le monde entier
8. et il a toujours une charge de mensonges ;
9. il est le perturbateur qui tend un piège par les paroles ;
10. il se querelle [déjà] en arrivant.
11. Même quand il mange ou boit à l'intérieur,
12. sa querelle se fait entendre dehors.
13. Le jour de son accusation de ses péchés
14. sera [le jour] de lamentations pour ses enfants.
15. Que Khnoum-Re arrive,
16. le potier, chez le violent,
17. et qu'il pétrisse et recuise [son] cœur.
18. [Le violent] est comme un louveteau dans l'étable ;
19. il tourne un œil contre l'autre
- 13.—1. il laisse ses frères se quereller,
2. il entre dans chaque vent et de même dans l'orage
3. il souille sa peau dans la poussière,
4. puis il retire [sa] queue [entre ses jambes] comme un petit crocodile
5. et il s'enroule comme fouetté.
6. Les lèvres d'un violent sont douces mais sa langue est amère
7. et le feu flambe dans son sein.
8. Ne te hâte pas d'être de son parti
9. pour que l'horreur ne s'empare pas de toi.

10. *Chapitre X.*

11. Ne présente pas tes respects à (ton) passionné en te contraignant,
12. et ne tourmente pas ton propre cœur.
13. Ne lui dis pas mensongèrement : « Gloire à toi »,
14. parce que tu as peur [de lui] dans ton sein.
15. Ne parle pas en hypocrite avec un homme ;
16. c'est abominable pour Dieu.
17. Ne sépare pas ton cœur de ta langue
18. alors tous tes projets réussiront ;
19. tu auras le respect des gens
- 14.—1. et tu resteras préservé entre les mains de Dieu.
2. Dieu hait l'hypocrite
3. et une grande répugnance pour lui est un homme au sein fendu.



4. *Chapitre XI.*

5. Ne sois pas avide du bien d'un pauvre
6. et ne sois pas famélique de son pain.
7. La propriété d'un pauvre tempête contre le gosier
8. et devient amère dans la gorge.
9. S'il se la procure par un faux serment,
10. son cœur se révoltera dans son sein.
  
11. Celui qui s'attache à un ennemi,  
perd [l'amitié de] l'homme parfait,
12. parce que le bien évite le mal.
  
13. Si tu fais une faute devant ton chef,
14. tu seras faible dans tes réponses
15. tes prières seront refusées avec des invectives
16. et tes compliments avec des coups.
  
17. Si tu avales une grande bouchée, tu la vomiras
18. et tu ne te sentiras pas bien.
  
19. Surveille l'homme pauvre.
- 15.—1. Si le bâton le touche,
2. et si tous ses gens sont enfermés dans la cep,
3. qui est-ce qui est le bourreau?
4. Même quand tu serais dispensé [de la punition] de ton maître,
5. tu serais dans le mépris de tes sujets.
  
6. Évite le pauvre sur le chemin,
7. et si tu le vois, reste sans péché quant à sa propriété.

8. *Chapitre XII.*

9. Ne sois pas avide du bien d'un noble
10. si une grande bouchée [toi] est accessible.
11. S'il te fait l'administrateur de son bien,
12. n'aspire pas au sien et le tien prospérera.
  
13. Ne cligne pas des yeux pour l'amour d'un passionné,
14. et ne fraternise pas avec un rebelle.
  
15. Si tu es envoyé pour transporter la paille,
16. ne sois pas avide de son contenu.



17. Si n'importe qui est attrapé pendant une action frauduleuse [contre d'ordre],  
18. il ne sera jamais chargé [d'un autre ordre].

19. *Chapitre XIII.*

20. N'excite pas le scribe à falsifier un document,  
21. c'est abominable pour Dieu.

- 16.—1. Ne donne pas un faux témoignage  
2. et n'écarte pas le prochain par ta langue.  
  
3. Ne permets pas de faire de compte qui n'a pas de base réelle,  
4. et ne commets pas de fraude avec ton roseau.  
  
5. Si tu trouves de grands arrérages chez un pauvre,  
6. divise-les en trois parties;  
7. pardonne lui en deux et laisse un seul [à payer].  
8. Tu trouveras que cela éclaire la vie;  
9. tu te coucheras et tu dormiras [à ton aise],  
10. et le matin tu trouveras cela comme une joyeuse nouvelle.  
  
11. La louange de la charité envers un prochain est meilleur  
12. que la richesse dans la grange.  
13. Le pain avec le cœur joyeux est meilleur  
14. que la richesse chargée de tristesse.

15. *Chapitre XIV.*

16. Ne t'impose pas à l'homme noble,  
17. et ne te tourmente pas d'envie de sa main [généreuse].  
18. Mais s'il te dit: « Prends le cadeau »,  
19. reçois le même quand tu n'es pas sans fortune.  
  
20. Ne louche ni ne baisse ta tête [devant lui]  
21. et n'aie pas l'air déprimé,  
22. mais rends lui hommage par ta bouche, et dis lui: « Gloire à toi ».  
17.—1. car s'il [le] désire, ton succès final arrivera.  
  
2. Ne le détourne pas de son projet,  
3. car une autre chose l'occupe [que toi].

4. *Chapitre XV.*

5. Fais le bien, et tu arriveras à mon aise.

6. Ne charge pas le roseau d'encre pour nuire;

7. le bec d'ibis doit être le doigt du scribe;

8. garde-toi d'en abuser.

9. Le babouin certes demeure dans le temple de Khmoun,

10. mais son œil pénètre tous les deux pays,

11. s'il aperçoit quelqu'un qui abuse de son doigt,

12. il lui prendra sa part à bon droit.

13. Si le scribe abuse de son doigt,

14. son fils ne sera pas enregistré.

15. Si tu passes ta vie, ayant cela dans ton cœur,

16. tes enfants le verront.

17. *Chapitre XVI.*

18. N'abuse pas de la balance, n'altère pas le poids.

19. Ne diminue pas les parts de la mesure à blé.

20. Ne demande pas les mesures à blé de campagne,

21. et ne refuse pas les officielles.

22. Le babouin est assis auprès de la balance

18.—1. et son cœur est le chas de celle-ci.

2. Lequel de dieux est si grand que Thowt,

3. qui inventa ces choses pour qu'on s'en servît?

4. Ne diminue pas les kedets;

5. ils sont abondamment munis de la puissance de Dieu.

6. Si tu vois quelqu'un qui commet une fraude,

7. évite le de loin.

8. Ne sois pas avide de cuivre

9. et ne désire pas de la belle toile;

10. que sera le manteau d'une étoffe superbe pour celui

11. qui commet des fraudes devant Dieu?<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> ou peut-être:

10. [L'homme] habillé d'un vêtement superbe, à quoi est-il bon,

11. s'il commet les fraudes devant Dieu?



12. L'imitation d'or trompeusement surpasse l'or pur,
13. mais quand il se fait jour, elle est plomb.

14. *Chapitre XVII.*

15. Garde-toi de te servir du boisseau pour la fraude,
16. et d'en altérer les parties;
17. ne commets pas l'injustice en le remplissant trop,
18. et ne permets pas non plus qu'il soit incomplète dans son intérieur.
19. Mesure avec lui comme il est grand en réalité,
20. et que ta main écarte exactement le surplus.
21. Ne te fais pas faire une oipet avec deux contenus différents;
22. ce que tu fais, fais-le à bon droit.

23. L'oipet est l'œil de Re

- 19.—1. le voleur lui est abominable.

2. Contre le mesureur, qui a commis beaucoup de fraudes,
3. l'œil [de Re] scellera le jugement.

4. Ne reçois pas de la récolte du paysan [comme corruption],
5. et ne l'écris pas la quittance, quand il a commis une fraude.
6. Ne t'associe pas avec le mesureur,
7. et ne viole pas les ordres du palais royal.

8. L'importance de l'aire de blé est plus grande
9. que les serments sur le grand trône.

10. *Chapitre XVIII.*

11. Ne dors pas, si tu crains le lendemain;
12. jusqu'à ce qu'il se fasse jour, quel sera lendemain?
13. L'homme ne sait pas quel sera le lendemain.

14. Dieu est dans sa perfection,
15. et l'homme est dans sa défectuosité;
16. une autre chose sont les paroles que les gens disent,
17. et une autre chose sont les faits que Dieu [accomplit].

18. Ne dis pas: « je n'ai pas de faute »,
19. et ne te tourmente pas à chercher des *subterfuges*.
20. La faute appartient à Dieu
21. et elle est scellée par son doigt.

22. Il n'y a pas d'[homme] parfait, [qui souffrirait] dans la main de Dieu,
23. et il n'y a pas non plus d'[homme] mauvais [qui trouverait de la grâce] devant lui.

- 20.—1. Si l'homme tâche de chercher la perfection,  
2. en peu de temps il s'anéantira.

3. Sois sérieux dans ton cœur, fortifie ta poitrine,
4. et ne détourne pas par ta langue.
5. La langue de l'homme est le gouvernail du navire,
6. et le maître de l'univers est son pilote.

7. *Chapitre XIX.*

8. Ne va pas au tribunal devant les nobles,
9. et ne commets pas de fraude par tes paroles,
10. N'exagère pas et ne déprécie pas par tes déclarations,
11. car tes témoins sont appelés.

12. Ne te fatigue pas à faire des serments sur ton maître,
13. le tribunal de recherche parlera.

14. Dis la vérité devant le noble
15. qu'il ne se saisisse pas de toi.
16. Demain, quand tu entreras chez lui,
17. il donnera l'assentiment à toutes tes paroles,
18. il rapportera ta parole dans le palais devant le tribunal des trente,
19. et celui-ci te favorisera aussi à l'avenir.

20. *Chapitre XX.*

21. N'excite pas un membre du tribunal à la fraude
22. et ne corromps pas la justice.

- 21.—1. Ne fais pas attention [extraordinaire] à un homme splendidement habillé,  
2. et ne t'aperçois pas non plus [particulièrement] d'un homme mal habillé.  
3. N'accepte pas des cadeaux d'un homme puissant,  
4. et n'opprime pas un faible pour l'amour de celui-ci.  
5. La justice est un grand don de Dieu



6. qu'il donne à celui qu'il aime,
7. la puissance de celui qui est comme lui
8. délivre le pauvre de sa bastonnade.

9. Ne te sers pas de documents falsifiés,
10. c'est une grande infamie mortelle,
11. qui est sous un grave serment de manifestation,
12. dont la recherche est recommandée au rapporteur.

13. N'altère pas les prescriptions admirables [enregistrées] dans les
14. et ne gâte pas ainsi la volonté de Dieu. [livres
15. Toi-même, ne t'approprie pas la puissance de Dieu,
16. comme si Shai et Renenout n'existaient pas.

17. Destine les choses à leurs propriétaires
18. et prends soin ainsi de ta vie.
19. Ne condescends pas à ton cœur dans [ses] manifestations,
20. ou tes os [écherront] à l'échafaud.

21. *Chapitre XXI.*

- 22.—1. Ne dis pas: « Trouve-moi un maître puissant,  
 2. car un homme de ta ville m'a blessé. »  
 3. Ne dis pas: « Trouve-moi un protecteur,  
 4. car un homme qui me hait, me blesse. »<sup>1)</sup>

5. *Cependant* tu ne connais pas les intentions de Dieu,
6. et tu ne peux pas connaître le lendemain.
7. Remets-toi entre les mains de Dieu
8. et ton silence désarmera [tes ennemis].

9. Si le crocodile se fait entendre,
10. l'horreur de lui diminuera.
11. [Pour cette raison,] n'épanche ton cœur à personne au monde,
12. et ne gâte pas le respect de toi-même.

13. Ne disperse pas tes paroles parmi les gens
14. et ne fraternise pas avec un bavard.

<sup>1)</sup> Cette traduction est plus vraisemblable que la traduction suivante qui est aussi possible au point de la vue grammaticale:

1. Ne dis pas: « Trouve-moi un maître puissant,
2. et je blesserai un homme de ta ville. »
3. Ne dis pas: « Trouve-moi un protecteur,
4. es je blesserai l'homme que je hais. »

15. L'homme qui [cache] son opinion dans son sein se porte mieux  
 16. que celui qui l'exprimera pour le dommage [de soi-même et d'autrui].  
 17. On ne peut pas se hâter pour arriver à la perfection,  
 18. et on ne peut pas tendre à la destruction de celle-ci.

19. *Chapitre XXII.*

20. Ne sois pas importun envers ton compagnon (querelleur)  
 21. et ne [le force pas pour] qu'il dise ce qui se fait entendre dans  
 22. N'entre pas chez lui avec hâte, [son cœur.  
 23.—1. si tu ne vois pas ce qu'il fait;  
 2. fais le commencement en apprenant quelles sont ses opinions,  
 3. sois paisible, et le succès final arrivera :  
 4. laisse-le à lui-même et il videra son sein,  
 5. traite [le] habilement, et il sera gagné.  
 6. Tiens-toi à ses pieds, mais ne lui nuis pas ;  
 7. respecte-le, et ne montre pas de l'indifférence envers lui.  
 8. *Cependant* tu ne connais pas les intentions de Dieu,  
 9. et tu ne peux pas reconnaître le lendemain ;  
 10. Remets-toi entre les mains de Dieu,  
 11. et ton silence les désarmera.

12. *Chapitre XXIII.*

13. Ne mange pas du pain qui appartient au noble  
 14. et n'occupe pas ta bouche au dommage du prince.  
 15. Si tu te rassasies d'une bouchée [gagnée] par l'infamie,  
 16. elle sera amère dans tes salives.  
 17. Prends garde à la patelle qui t'appartient,  
 18. et fais qu'elle assouvisse tes besoins.  
 19. Si un noble se conduit bien dans sa fonction,  
 20. elle [lui] sera une fontaine inépuisable..

21. *Chapitre XXIV.*

22. N'écoute pas les paroles d'un noble dans sa maison,  
 24.—1. et ne les fais pas savoir aux autres au dehors,



2. et ne permets pas que ta parole soit divulguée au dehors,
3. afin que tu n'aies pas le cœur amer.

4. Le cœur de l'homme est le bec de Dieu ;
5. garde-toi de le négliger.

6. Si quelqu'un se trouve chez un noble,
7. son nom alors ne doit pas être connu.

8. *Chapitre XXV.*

9. Ne te moque pas d'un aveugle,  
ne *tourmente* pas un nain,
10. et ne rends pas pire la destinée d'un estropié.
11. Ne *tourmente* pas un homme qui se trouve entre les mains de Dieu
12. et ne sois pas furieux contre celui qui pêche contre [Dieu].
13. L'homme est argile et paille,
14. et Dieu est son constructeur ;
15. il construit et détruit sans cesse,
16. il crée des milliers de petites gens d'après sa volonté,
17. et il fait un homme surveillant de [ces] milliers
18. quand il [se trouve] dans le moment [favorable] de sa vie.
19. Comment se réjouit celui qui est arrivé à l'empire occidental,
20. et est resté inviolé entre les mains de Dieu.

21. *Chapitre XXVI.*

22. Ne reste pas assis dans une brasserie,
- 25.—1. et ne te mets pas en rapport avec un homme qui t'est supérieur,
2. qu'il soit plus jeune mais plus grand par sa fonction,
3. ou qu'il soit plus âgé.
4. Choisi-toi pour ami un homme qui te convienne ;
5. Re est bienveillant même au loin.
6. Si tu vois dehors un homme plus noble que toi,
7. avec sa suite, présente [-lui] tes respects.
8. Tends ta main au vieillard rassasié de bière,
9. et présente-lui tes respects [comme si tu étais un] de ses enfants.

10. La main ne se perd pas, quand elle se *découvre*,
11. et le dos ne se rompt pas, quand il se courbe.
12. L'homme qui parle doucement, ne tombera pas dans l'indigence,
13. plutôt que le riche, dont la parole est de la paille.
14. Le capitaine qui regarde au loin
15. ne permet pas que son navire sombre.

16. *Chapitre XXVII.*

17. N'injurie pas un homme plus noble que toi,
18. qui vit le soleil avant toi;
19. tu serais accusé devant le Soleil quand il se lève:
20. « Un subordonné injuriait le noble ».
21. Mauvais est devant Re
- 26.—1. le subordonné qui injurie le noble.

2. Qu'il te bâtonne; aie ta main dans ton sein,
3. Qu'il t'injurie, sois silencieux.
4. Lorsque le lendemain arrivera et que tu entreras chez lui,
5. il te donnera du pain de bonne volonté.
6. Le confident doit être le chien de son maître;
7. il aboie [avec joie] à celui qui lui donne.

8. *Chapitre XXVIII.*

9. Ne certifie pas l'identité de la veuve que tu attrapes dans [ton] champ,
10. et ne la fais pas amener devant toi, pour qu'elle se justifie,
11. Ne chasse pas l'étranger de ta cruche,
12. et donne la double [cruche] à tes frères.
13. Dieu aime celui qui régale le pauvre
14. plutôt que celui qui honore le noble.

15. *Chapitre XXIX.*

16. Ne refuse pas de faire passer la rivière à l'homme
17. si tu as assez de place dans ton bateau.



18. Si l'on te tend la rame au milieu de la rivière,  
 19. et que tu croises tes bras, en te refusant à le prendre,  
 20. ce ne sera pas abominable à Dieu,  
 27.—1. si le batelier ne [te] prend pas [une autre fois].

2. Ne te procure pas une embarcation à la rivière,  
 3. et ne te tourmente pas pour obtenir le bachotage avec violence,  
 4. reçois le bachotage du riche,  
 5. mais gratuitement reçois l'indigent.

6. *Chapitre XXX.*

7. Regarde ces trente chapitres;  
 8. ils sont amusants, ils sont instructifs,  
 9. ils sont les meilleurs de tous les livres,  
 10. ils rendent sage l'ignorant.  
 11. Si on les lit devant un ignorant,  
 12. il restera sans péché contre eux.  
 13. Inculque-les toi, place-les dans ton cœur,  
 14. et tu seras l'homme qui les expliquera,  
 15. étant interprète de l'enseignement.  
 16. Le scribe, qui est habile dans sa fonction,  
 17. sera trouvé comme digne de devenir courtisan.

18. La copie est finie.

\* \* \*

- 28.—1. Écrit par Senou fils de père divin Pemou.

## II. LA COMPOSITION DU TEXTE DE L'ENSEIGNEMENT D'AMENEMOPET.

### A. *Les vers.*

L'enseignement d'Amenemopet est écrit en vers de même que tous les autres enseignements égyptiens, et comme il est de règle dans les temps récents de l'antiquité égyptienne, chaque vers occupe sa propre ligne.

Le vers égyptien contient toujours un tout logique:

- a) Une proposition indépendante; par exemple 4/4, 5, 6, 7 etc.
- b) Deux propositions coordonnées, si elles sont assez brèves, par exemple: 3/9, 4/18, 5/3, 6/9, 11 etc.
- c) Si une proposition est trop longue pour un vers, elle est démembrée dans deux vers, mais chaque vers contient une partie assez indépendante de la proposition; par exemple: 4/19—5/1, 8/19—20, 9/5—6, 7—8, etc.

Pour rendre indépendante une partie dépendante de la proposition, on se sert du moyen très souvent employé dans l'enseignement moral du papyrus démotique de Leide, de la prolepse; voir les passages 5/15—16, 6/1—2, 7/16—17, 25/14—15 de notre texte.

- d) La période subordonnée est répartie normalement dans un nombre de vers correspondant au nombre des propositions coordonnées et subordonnées de cette période; par exemple: 3/13—14, 15—16, 6/16—17, 9/16—19, etc.
- e) La période assez brève se trouve dans un vers unique; par exemple: 3/10, 4/11, 8/16, 11/16, etc.

En conséquence ces règles sont appliquées à l'exception des quelques cas suivants:

Le distique 3/17—18 du chapitre I<sup>er</sup> est proprement dit un tristique:

« Si tu passes ta vie,  
ayant cela dans ton cœur,  
tu trouveras, que cela apportera le succès »,

mais le scribe écrivit les premiers deux vers sur une ligne comme si c'était un vers unique, et de la même manière il traita les mêmes deux vers aussi dans les chapitres III (v. 5/18—19) et XV (v. 17/15—16). Le scribe avait dans ce cas l'intention de changer le nombre impair de vers en nombre pair au détriment des règles de l'art poétique égyptien. Deux à deux vers ont pour la même raison aussi les lignes 4/14, 14/11, 24/9, 9/20.

Le scribe commit une erreur évidente dans le passage 5/10—12; il écrivit deux vers sur la ligne 12., et ainsi il changea le groupe de quatre vers en un tristique.

### B. Les strophes.

Déjà M. H. O. Lange dans son livre *Das Weisheitsbuch des Amenemope* p. 10—13 démontre, que le texte de chaque chapitre de l'enseignement d'Amenemopet est composé de strophes de quatre ou de deux vers. Dans quelques strophes de trois vers il voit les quadrastiques, desquels le scribe avait omis par erreur un vers, de sorte que le texte entier de tous les 30 chapitres est composé de 101 quadrastiques et de 35 distiques. Mais



en divisant le texte en strophes, M. Lange se conduit trop mécaniquement; voilà ainsi par exemple la première strophe du chapitre III d'après lui:

5/10 Schirre keinen Zank an mit dem Heisspohn, 5/11 und stich ihn nicht mit Worten. 5/12 Zögere vor dem Feind, und beuge dich vor dem, der verletzt. 5/13 Schlafe vor dem Reden.

et le quadristique suivant:

5/14 (Sonst) bricht der Sturm los wie Feuer im Stroh. 5/15. Der Heisse in seiner Stunde, 5/16 *ob du auch vor ihm abgewiesen wirst, so lass ihn in Ruhe*, 5/17 der Gott wird ihm zu antworten wissen.

De cette manière on peut diviser chaque texte versifié en quadristiques.

Dans la première partie de ce paragraphe j'ai montré, que le scribe quelquefois a changé le nombre impair de vers en nombre pair, ayant réuni deux vers en un. On ne peut pas alors douter, qu'il avait eu l'intention de faire les strophes du nombre pair de vers, et notre but est de constater comment il réussit dans son intention.

Les poèmes égyptiens composés en strophes ont dès les temps anciens une construction très ferme:

1. Chaque strophe contient sans exception une pensée complète.

2. Chaque strophe a le même nombre de vers.

3. Les pensées de toutes les strophes sont normalement analogues par leur contenu et par leur forme.

4. Souvent toutes les strophes commencent par le même vers.

Je mentionne: la chanson triomphante de Weni composée dans les distiques; quarte poèmes de la dispute d'un suicide avec son âme, tous composés dans les tristiques; la parole du dieu Amonré au roi Thoutmes Menkheperre composée dans les strophes de quatre vers; les formules magiques 8 b et 26 a de la table de Metternich, etc.

On doit rappeler, qu'on ne peut pas garder les règles troisième et quatrième dans les poèmes qui contiennent un cours avançant des idées, mais les premières deux règles sont toujours observées.

Il y a aussi un nombre important des poèmes égyptiens, dont les parties sont construites dans les strophes régulières du même nombre de vers, mais dont les autres parties ont les strophes plus longues ou plus brèves; par exemple: La félicitation au maître du papyrus Anastasi IV 3/2—4/1, v. Erman, *Die Literatur der Aegypter* p. 9 et 268, dont la partie moyenne se compose de trois quadristiques d'une belle construction. Mais le commencement et la fin ont une construction libre. La parole du dieu Amon au roi Amenhotep Nebmaatre est composée de quatre strophes fermement construites, dont la première est abrégée de deux vers derniers, et d'une introduction, dont la construction de vers est indistincte.

Mais la plupart des poèmes égyptiens est composé de groupes de vers, différents par le nombre, et alors ces poèmes ne sont pas construits en strophes.

Si nous examinons notre texte au point de la vue des règles poétiques mentionnées, nous arrivons au but suivant:

Le chapitre	I se compose de strophes	4+4+4
" "	II " " " "	2+2+2+2+5 (dans 4 lignes) +3+3+4+2
" "	III " " " "	4+2+3+2
" "	IV " " " "	2+4+2+4
" "	V " " " "	4+2+4 (dans 3 vers) +4 (dans 3 vers) +4
" "	VI " " " "	4+4+4+4; 4+2+2+2+ +6+4
" "	VII " " " "	4+2+4+7 (dans 6 vers) + +2+4+4
" "	VIII " " " "	4+6+2+2+2
" "	IX " " " "	2+4+2+4+4+4+2+3+ +7+4
" "	X " " " "	4+4+4
" "	XI " " " "	6+3 (dans 2 vers) +4+2+ +6+2
" "	XII " " " "	4+2+4
" "	XIII " " " "	2+2+2+6+4
" "	XIV " " " "	4+4+2
" "	XV " " " "	1+3+4+2+2
" "	XVI " " " "	4+4+2+2+4+2
" "	XVII " " " "	4+4+4+4+2
" "	XVIII " " " "	3+4+4+2+2+4
" "	XIX " " " "	4+2+6
" "	XX " " " "	2+4+4+4+4+4
" "	XXI " " " "	4+4+4+4+2
" "	XXII " " " "	4+4+2+4
" "	XXIII " " " "	4+2+2
" "	XXIV " " " "	4+2+2
" "	XXV " " " "	3 (dans 2 lignes) +2+2+4+2
" "	XXVI " " " "	4+2+2+2+2+2+2
" "	XXVII " " " "	4+2+4+2
" "	XXVIII " " " "	2+2+2
" "	XXIX " " " "	2+4+4
" "	XXX " " " "	4+2+3+2

Si le lecteur essaie de diviser le texte indépendamment de ma division, il divisera ça et là d'une autre manière, mais excepté quelques détails insignifiants sa division ne différera de la mienne.



Notre texte entier se compose alors de 60 distiques, 9 tristiques, 65 quadristiques d'un groupe de cinq vers, de six groupes de six vers et de deux groupes de sept vers, par conséquent de 131 groupes du nombre pair de vers et de 12 groupes du nombre impair de vers. Dans les groupes du nombre pair de vers il n'y a plus que six groupes de six vers contre 60 distiques et 65 quadristiques. À cause de cela on doit juger, que les distiques et les quadristiques sont les formations régulières de notre texte, et que toutes les autres sont irrégulières.

En étudiant les enseignements moraux des anciens Egyptiens, je suis venu à l'idée, que le premier auteur de chaque enseignement était supérieur par génie à tous les scribes qui corrompaient son œuvre en le changeant quand ils le copiaient. Ce fait ne peut pas nous étonner parce que nous savons, que les maîtres des élèves qui copiaient les enseignements moraux, étaient les employés dont l'érudition n'était pas toujours excellente. En me laissant guider par cette idée quand j'examinais les enseignements égyptiens, je suis arrivé aux conclusions qui m'ont affirmé la justesse de mon idée.

Nous examinerons en détail tous les groupes du nombre impair :

Le groupe de cinq vers 4/12—15 du chapitre II est écrit dans quatre lignes; le scribe alors le fait passer pour un quadristique; mais le dernier vers « en s'étant réuni avec l'orage » se me révèle superflu et à cause de cela je le prends pour un complément postérieur du quadristique primaire.

Superflu et de mauvais goût est la question « comment vas-tu, passionné? » dans le tristique 4/16—18 du même chapitre et de même aussi la note: « n'étant pas comme lui-même » dans le tristique 4/19—5/2 du même chapitre.

Dans le tristique 5/15—17 du chapitre III, la pensée: « et laisse-le à lui-même » n'est pas nécessaire; peut-être le texte originel n'avait que deux vers, peut-être il avait quatre vers, dont le scribe omit un par erreur.

Le groupe de sept vers 9/20—10/5 du chapitre VII n'avait autrefois que six vers; le vers 10/1 est évidemment une imitation du vers 10/3. Mais le texte n'avait originellement ni ces six vers. Le deuxième distique de notre groupe de six vers et une imitation de mauvais goût du distique premier, et alors on le doit exclure comme un complément postérieur, de sorte qu'il nous reste comme le texte ancien le quadristique:

« La terre ouvrit sa bouche  
elle la tira en bas et la dévora,  
ou elle-même se servit d'ailes comme une oie  
et s'envola aux ciels »,

qui satisferont certes le lecteur mieux que le texte de notre manuscrit.



Dans le tristique 12/15—17 du chapitre IX est superflu le vers: « le potier au violant » qui affaiblit l'efficacité du vers suivant.

Dans le groupe de sept vers 12/18—13/5 du même chapitre IX le vers 12/19 qui caractérise si bien le premier âge du petit chien, n'est pas nécessaire et peut-être à cause de cela c'est un complément postérieur.

Le tristique 14/11—12 du chapitre XI est écrit dans deux lignes; le scribe alors le fait passer pour un distique sur lequel ne peut pas être d'accord. On doit exclure le vers dernier de notre tristique: « car le mal évite le bien ». Le scribe l'ajouta au distique primaire pour faire valoir la belle idée que contient ce vers.

Dans le chapitre XV le scribe s'imaginait le premier vers isolé avec le tristique suivant comme un quadristique, mais on doit objecter, que le contenu du vers premier est trop général; mais il perd son efficacité désagréable si nous le plaçons derrière le vers 17/6 et divisons les quatre vers dans cette position en deux distiques indépendants:

« Ne charge pas le roseau d'encre pour nuire,  
fais le bien et tu arriveras à mon aise.

[Comme] le bec d'ibis doit être le doigt d'un scribe;  
garde-toi d'en abuser. »

Dans le tristique 19/11—13 du chapitre XVIII le vers troisième est un complément dégoûtant des deux premiers.

Le tristique 24/9—10 du chapitre XXV est écrit sur deux lignes; un complément postérieur est le vers: « ne tourmente pas un nain », comme témoigne déjà le mot « tourmenter » (ég. *p't*) qui se trouve aussi dans le vers 24/11.

Dans le tristique 27/13—15 du chapitre XXX, le vers 27/15 est superflu et insipide.

De groupes du nombre pair de vers, les mêmes de six vers font une minorité insignifiante. Si nous les examinons, nous arrivons à cette conclusion:

Dans le groupe de six vers 8/19—9/4 du chapitre VI, les vers 9/1—4 sont un supplément postérieur construit d'après le quadristique 9/16—19 du chapitre VII.

Le groupe de six vers 10/21—11/5 du chapitre VIII on peut diviser en distique 10/21—11/1 et en quadristique 11/2—5 et de cette manière aussi le scribe s'imaginait le démembrement de ce texte. Et ainsi on doit diviser le groupe de six vers 14/5—10 du chapitre XI en distique 14/5—6 et en quadristique 14/7—10, le groupe 14/19—15/5 du même chapitre en quadristique 14/19—15/3 et en distique 15/4—5 et le groupe 20/14—19 du chapitre XIX en distique 20/14—15 et quadristique 20/16—19.



Dans le groupe de six vers 12/18—13/5 du chapitre IX (après l'exclusion du vers 12/19), la continuité logique est si étroite, qu'on ne la peut pas rompre. Parce que c'est la formation unique d'un nombre irrégulier de vers, qu'on ne peut pas démembrer, il est vraisemblable que ce groupe entier est un complément d'une provenance nouvelle.

Dans le groupe de six vers 16/5—10, le contenu du vers 16/8 est de même valeur que le contenu du distique 16/9—10; on peut alors conclure que cette strophe est née de deux variantes du même texte, dont la première avait le vers 16/8 la deuxième le distique 16/9—10.

Nous arrivons alors à la conclusion, que l'enseignement d'Amenemopet dans son état primaire se composait seulement de distiques et quadristiques.

### *C. Les chapitres.*

Le texte de l'enseignements entier d'Amenemopet est divisé en trente chapitres numérotés de longueurs différentes, dont le dernier est à la fois l'épilogue de l'enseignement.

Même quand nous lisons superficiellement le texte, nous trouvons les mêmes phénomènes que nous avons trouvé dans tous les autres enseignements moraux des anciens Egyptiens; ce n'est que par hasard que j'en choisis quelques-uns des plus frappants:

Dans le chapitre IX qui avertit de commerces avec le passionné, le texte est interrompu par le quadristique 11/15—18 et le distique 11/19—20. Le quadristique 11/15—18 est une partie d'un chapitre indiquant l'employé comment il se doit conduire en chef. Si nous cherchons dans l'enseignement d'Amenemopet les textes d'un contenu semblable, nous trouvons dans le chapitre XI le quadristique 14/13—16 qui avec le tristiquet 14/11—12 et le distique 14/17—18 corrompent la continuité logique du chapitre et dont le contenu est pareil à notre quadristique du chapitre IX. On doit alors conclure, que ces deux quadristiques font parties du même chapitre indépendant qui était exclu de notre texte.

Le quadristique 23/8—11 du chapitre XXII est identique avec le quadristique 22/5—8 du chapitre XXI; tandis que cette strophe a son lieu logiquement autorisé dans le chapitre XXI, dans l'autre elle représente un élément étrange, dont le vers dernier n'a pas du sens.

Déjà dans la deuxième partie de ce chapitre, j'ai montré que le groupe de six vers 16/5—10 du chapitre XIII s'est formé par la jonction de deux variantes différentes de même texte, dont la première renfermait les vers 16/5—7+16/8, la deuxième x distiques (d'un contenu semblable au tristiquet 16/5—7)+16/9—10.

Le texte du chapitre VII est complètement dérangé. Le quadristique 10/8—11 ne peut logiquement appartenir qu'au vers 9/10. Du distique



10/6—7, le vers premier appartient au groupe 9/16—10/5, le deuxième au quadristique 10/12—15.

Dans le chapitre V le premier et le dernier quadristique font évidemment un ensemble satisfaisant, avec lequel le texte 6/18—7/6 n'a rien de commun; mais ce texte (6/18—7/6) n'a pas de fin convenable pour pouvoir faire un chapitre indépendant et si nous examinons l'enseignement entier, nous ne trouvons que le distique 25/14—15 du chapitre XXVI qui est apte à ce but.

Ce changement du texte original, exécuté par des scribes le copiant, démontrent qu'il est nécessaire, d'analyser le texte entier et nous pouvons espérer que nous réussirons encore à trouver çà et là une plus vraisemblable version du texte ancien.

### III. APERÇU DU CONTENU DES CHAPITRES ET LES MODIFICATIONS DE SON ARRANGEMENT.

Les enseignements d'Amenemopet et de Ptahhotep sont complets et par conséquent ils présentent un terrain plus ferme pour la critique que les enseignements d'Ani et du papyrus moral démotique de Leide qui ne sont qu'en partie conservés, de sorte qu'ils ne permettent pour la plupart que des conclusions plus ou moins vraisemblables.<sup>1)</sup>

#### *Le titre.*

Dans les vers 1/1—12 est décrit le contenu et l'importance de l'enseignement d'Amenemopet, dans les vers suivants 1/13—2/12 sont cités le nom et les titres de l'auteur, les vers 2/13—3/7 contiennent le nom et les titres du fils de l'auteur, auquel l'auteur dédie son livre.

#### *Chapitre I.*

Amenemopet exhorte son fils à se conduire d'après son enseignement qui fait prospérer celui qui lui obéit et qui nuit à celui qui le néglige.

Le contenu et la forme de ce chapitre satisfont parfaitement.

#### *Chapitre II.*

Il contient: L'avertissement des faits mauvais, description de leurs

<sup>1)</sup> J'ai publié mes analyses littéraires de tous les enseignement cités, en tchèque dans mes traités: *František Lexa, Obecné mravní nauky staroegyptské (Enseignements moraux généraux des anciens Égyptiens)* I—III, Prague, 1926—1929. La traduction française de l'analyse littéraire de l'enseignement moral démotique de Leide est publié dans mon traité *François Lexa, Papyrus Insinger*, Paris, 1926, IV, p. 75—84.



suites mauvaises et la prière que Thowt ne punisse pas le pécheur, mais qu'il le corrige.

Sur l'inopportunité des vers 4/15, 4/17, 5/2, voir p. 35.

Le dernier distique 5/7—8 ne convient pas par son contenu à notre chapitre et à l'enseignement d'Amenemopet point du tout. On pourrait prendre ce distique pour l'intermédiaire intentionnel entre le contenu des chapitres II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> si notre enseignement possédait encore quelques autres strophes intermédiaires.

Après cet arrangement, notre chapitre se divise en deux tous indépendants dont le premier, le chapitre II A a huit vers 4/4—11 et avertit des faits mauvais; le deuxième, le chapitre II B a douze vers 4/12—14, 16, 18, 19, 5/1, 3—6 et contient la description des conséquences des actions mauvaises et la prière à Thowt.

### *Chapitre III.*

Le contenu: Sois toujours paisible, tempérant, prudent.

J'ai déjà signalé (p. 32) que le scribe a écrit par erreur deux vers sur la ligne 5/12.

Dans le tristique 5/15—17, le vers 16 est un complément nouveau, ou le scribe a par erreur omis le quatrième vers du quadristique originel (p. 35).

Le distique 5/18—19 est suspect; il revient dans le chapitre XV v. 17/15—16 et son premier vers se trouve aussi dans le distique 3/17—18 du chapitre I. Parce que ce phénomène n'apparaît dans notre texte que trois fois (encore v. 9/7—8 du chap. VI = v. 16/13—14 du chap. XIII et v. 22/5—8 du chap. XXI = v. 23/8—11 du chap. XXII), j'ai conclu, que ces passages n'arrivaient dans notre texte originel qu'une seule fois. Notre distique convient mieux au contenu général du chapitre I qu'au contenu spécial du chapitre III, et en conséquence il est très vraisemblable que celui-ci soit un complément nouveau.

### *Chapitre IV.*

Le contenu: Le passionné après une vie torrentueuse attendra une fin mauvaise, l'homme paisible après une vie calme mourra en repos.

Ce chapitre est parfait en forme et en contenu.

### *Chapitre V.*

Le contenu: L'avertissement de la fonction injuste dans le temple, l'avertissement de la confiance en l'immutabilité de la destinée favorable, le conseil de se régler sur les hommes paisibles et pieux.

Le scribe écrivit les vers deux à deux sur les lignes 7/3 et 7/5 et la première partie du vers 7/10, il ajouta au vers 7/9.

Le texte de ce chapitre est composé de deux tous indépendants; le chapitre V A a huit vers: 6/14—17, 7/7—10 et prescrit, comment doit se conduire l'intendant du temple; le chapitre V B avertit de la confiance en l'immutabilité de la destinée favorable, mais il lui manque une fin convenable. Comme cette fin peut fonctionner le distique 25/14—15 du chapitre XXVI, qui n'en a pas la continuité logique satisfaisante; le chapitre V B alors a ces douze vers: 6/18—7/6, 25/14—15.

### *Chapitre VI.*

Le contenu: Ce chapitre se compose de deux parties indépendantes, qui commencent par l'avertissement du délit champêtre. Dans le texte premier suit la description de la punition qui atteindra le coupable; le texte deuxième exhorte à cultiver le propre champ, dont la récolte modeste est d'une valeur plus grande que la richesse injustement gagnée. Ces deux textes sont deux variantes différentes du même texte originel.

Il n'y a pas d'objections contre le texte premier.

Les vers 8/19—20 et 9/1—4 du texte deuxième sont les compléments nouveaux; le quadristique 9/1—4 est une variante du chapitre VII B; le distique 8/19—20 est dans le chapitre VII B l'intermédiaire nécessaire entre le quadristique finale et entre tout le texte précédant.

### *Chapitre VII.*

Le contenu: Ne te lance pas après la richesse, ne te réjouis pas de la richesse injustement gagnée, ne te plains pas de la pauvreté.

Le texte de ce chapitre n'est pas bien arrangé. Le distique 10/8—14 doit suivre le vers 9/10, auquel il appartient; et de même le distique 10/10—11 appartient au vers 8/12. Le vers 10/6, le quadristique 3/16—19 et le groupe de sept vers 9/20—10/5 font un ensemble de la continuité logique, et de même le quadristique 10/12—15 appartient au vers 10/7. Du texte arrangé de cette manière on doit exclure les vers 9/19 et 10/13 qui sont superflus. J'ai déjà montré (p. 35) que l'on doit réduire le groupe de sept vers 9/20—10/5 en quadristique 9/20, 10/4, 5.

Voilà le texte de notre chapitre après cet arrangement:

#### *Chapitre VII A*

9/14 Ne te tourmente pas du désir d'[avoir] le superflu,  
9/15 quand tes besoins sont assurés.



- 9/12 Ne mets pas ton espérance dans le dehors;  
 9/13 chaque homme [aura] son temps.

- 9/11 Il n'y a pas d'[homme] que Shai et Renenout ne connaissent,  
 9/10 ne lance pas [alors] ton cœur après la richesse.  
 10/8 Quand le commandant des tireurs avance trop,  
 10/9 sa colonne l'abandonne.

### *Chapitre VII B*

- 10/6 Ne te réjouis pas de la richesse injustement acquise,  
 9/17 elle ne restera pas une seule nuit chez toi;  
 9/18 dès que le jour paraîtra, elle ne sera plus dans ta maison;  
 9/19 on peut voir sa place, mais elle n'est pas là.  
  
 9/20 La terre ouvrit sa bouche  
       l'entraîna et l'engloutit,  
 10/4 ou elle se servit des ailes comme une oie  
 10/5 et elle s'envola au ciel.  
  
 8/19 Une oïpet que Dieu te donne est meilleure  
 8/20 que cinq mille [gagnées] injustement.  
 10/10 Le navire du brigand s'enlizerà  
 10/11 tandis que le navire de l'homme paisible va avec un vent  
       favorable.  
  
 10/7 Ne te plains pas dans la pauvreté,  
 10/12 et prie le Soleil quand il se lève;  
 10/14 il te donnera ce dont tu as besoin pour la vie,  
 10/15 et tu seras, exempt de peur.

### *Chapitre VIII.*

Le contenu: Que ta parole soit bonne; garde-toi de la parole mauvaise.

Dans ce chapitre appartiennent peut-être le distique 11/19—20 du chapitre IX, le quadristique 20/3—6 du chapitre XVIII et peut-être aussi le distique 25/12—13 du chapitre XXVI, dans lequel l'auteur exhorte à la réserve et à l'amabilité dans la parole.

On doit exclure du texte de notre chapitre le distique 11/8—9, pour lequel on peut trouver la place convenable seulement dans le chapitre XX.

D'après cet arrangement, ce chapitre se divise en deux parties indépendantes:

Chapitre VIII A avec dix vers: 10/17—11/5,

chapitre VIII B avec douze vers: 20/3—6, 25/12—13, 11/19—20, 11/6—7, 11/10—11.

*Chapitre IX.*

Aussi le contenu de ce chapitre se divise en deux parties indépendantes: A. Ne fraternise pas avec le passionné; il est toujours préparé à l'action mauvaise, et il sera puni pour cela. B. Ne fraternise pas avec le violent qui est ignorant comme un jeune chien. Que Khnoum-Re le change en honnête homme.

Le quadristique 11/15—18 et le distique 11/19—20 n'appartiennent pas à ce chapitre. Le dernier distique qui exhorte à la réserve et à l'amabilité de la parole appartient peut-être au chapitre VIII. Le quadristique 11/15—18 conseille à l'employé à ne pas contredire son chef. Aussi le quadristique 14/13—16 qui interrompt avec le trististique 14/11—12 la continuité logique du chapitre XI, avertit l'employé de la conduite inconvenable envers son chef. Parce que dans notre texte il n'y a pas de chapitre qui traite généralement la conduite de l'employé envers le chef, il est nécessaire d'unir tous les deux quadristiques nommés dans un chapitre indépendant IX C.

Après l'arrangement nécessaire de l'ordre des vers nous recevrons:

Chapitre IX A avec 16 vers: 11/13—14, 12/1—14,

chapitre IX B avec 12 vers: 13/6—9, 12/18—13/5, 12/15—17,

chapitre IX C avec 8 vers: 14/13—16, 11/15—18.

Sur l'inconvenance du vers 12/16 voir p. 36; sur mon opinion du vers 12/19 voir le même page.

*Chapitre X.*

Le contenu: Ne sois pas hypocrite.

Il n'y a d'objections ni contre le contenu ni contre la forme de ce chapitre.

*Chapitre XI.*

Le contenu: Les vers 14/5—10 font un tout logique avec les vers 15/6—7; ils avertissent de l'injustice contre un homme petit; au premier groupe des vers on peut convenablement ajouter le distique 24/4—5 du chapitre XXIV qui n'a pas une place plus convenable dans l'enseignement entier.

La continuité de toutes les deux parties est interrompue par le trististique 14/11—12, qui avertit des rapports avec le rebelle, par le quadristique 14/13—16 qui déconseille d'une conduite inconvenable envers le maître, par le distique 14/17—18 qui avertit de l'avarice et par le groupe de six vers 14/19—15/5 qui exhorte à protéger l'homme petit.

J'ai signalé l'appartenance vraisemblable du quadristique 14/13—16, dans l'analyse du chapitre IX.

Le distique 14/17—18 est une variante du quadristique 14/7—10 qui



peut bien le remplacer mais qui ne le peut pas suivre pour les motifs esthétiques.

Dans le vers troisième du tristique 14/11—12, il est nécessaire d'échanger le sujet contre l'objet et au contraire; puis le vers corrigé: « car le bien évite le mal » aura une continuité logique parfaite avec les deux vers antécédents. Sur l'origine nouvelle de ce vers voir p. 36.

Il n'y a pas de place convenable pour ce tristique dans l'enseignement d'Amenemopet de même que pour le distique 15/13—14 du chapitre XII et pour le distique 18/6—7 du chapitre XVI, qui aussi avertissent des rapports mauvais. Il est alors nécessaire de les unir à un chapitre indépendant.

Après cet arrangement nous recevrons alors trois chapitres:

Chapitre XI A avec 10 vers: 14/5—10, 24/4—5, 15/6—7 qui avertit de l'avidité du bien de l'homme petit.

Chapitre XI B avec 6 vers: 14/19—15/5 qui exhorte à protéger l'homme petit.

Chapitre XI C avec 6 vers: 15/13—14, 18/6—7, 14/11—12 qui avertit des rapports mauvais.

### *Chapitre XII.*

Le contenu: Si tu es au service d'un noble, ne t'approprie rien de son bien.

Parce que le quadristique 15/9—12 tient étroitement au quadristique 15/15—18 et parce que le distique 15/13—14 interrompt cette continuité et parce qu'il n'appartient pas par son contenu à notre chapitre, il est nécessaire de trouver une autre place pour lui. Sur son appartenance vraisemblable voir l'analyse du chapitre précédent.

Je n'ai pas d'autres objections contre ce chapitre.

### *Chapitre XIII.*

Ce chapitre se divise en deux parties indépendantes: A. Ne commets pas des fraudes dans ta fonction; B. Sois miséricordieux envers le pauvre, quand tu recouvres les arrérages.

Sur les vers 16/5—10 voir p. 37. Le dernier distique 16/13—14 se trouve déjà dans le chapitre VI v. 9/7—8, où il fait avec un distique parallèle un quadristique de même que dans notre chapitre, et où il est plus efficace. Vraisemblablement ce distique est dans notre chapitre un nouveau complément comme les vers 16/9—10, et la deuxième partie de notre chapitre ne se composait originellement que du quadristique 16/5—8 et du distique 16/11—12.

### *Chapitre XIV.*

Le contenu: Ne t'impose pas au noble; sois respectueux envers lui, mais sois aussi toujours honorable; ne le détourne pas de ses propositions.

Il n'y a pas d'objections contre le contenu de ce chapitre. Seulement le distique 17/2—3 a une place meilleure entre les quadristiques 16/16—19 et 16/20—17/1 des motifs esthétiques.

### *Chapitre XV.*

Le contenu: N'écris pas des documents falsifiés.

Le distique 17/15—16 a un contenu trop général de sorte qu'il ne peut pas appartenir à notre chapitre de même qu'au chapitre III. Sur l'arrangement des vers 17/5—8 voir p. 36. Le texte de ce chapitre est un mélange des deux variantes dont la première contient les vers: 17/6, 5, 7, 8, 13, 14, la deuxième: 17/6, 5, 9, 10, 11, 12.

### *Chapitres XVI et XVII.*

Le contenu: Ne te sers pas de mesures fausses à blé et de balances fausses. Evite les rapports avec les trompeurs. Ne te laisse pas corrompre du paysan.

Le chapitre XVII est consacré à l'avertissement d'abuser de mesures à blé, et pour cette raison on doit placer le vers 17/19—21 du chapitre XVI dans le chapitre XVII.

La partie 19/4—9 du chapitre XVII est par son contenu prochain à la partie 18/8—13 du chapitre XVI, et ces deux textes peuvent appartenir au chapitre XVI de même qu'au chapitre XVII. À cause de cela je prends pour le plus vraisemblable, que ces deux chapitres sont composés du contenu de trois chapitres, dont le premier avertait de l'emploi faux de la balance et avait six vers dans l'ordre 17/18, 18/5, 17/22, 18/1—3; le deuxième avertait de l'emploi de mesures fausses à blé et avait 14 vers dans l'ordre 18/15—16, 17/20—21, 18/17—23, 19/1—3, si les vers 18/21—22 ne sont pas le complément nouveau, ce que je prends pour vraisemblable; le troisième chapitre originel avertait de la corruption et avidité et il se composait des parties 19/4—9 et 18/8—13.

Dans ces trois chapitres n'est pas lieu pour le vers 17/19, parce qu'il contient la même idée exprimée déjà dans la deuxième moitié du vers 17/18. On doit aussi exclure de ces trois chapitres le distique 18/6—7 qui avertit des rapports avec les trompeurs, et appartient alors au tristique 14/11—12 et au distique 15/13—14, comment j'ai déjà signalé dans l'analyse du chapitre XI.

### *Chapitre XVIII.*

Le contenu: Ne sois pas inconsidéré; ne dénie pas tes péchés.

La continuité logique exige que le quadristique 19/18—21 soit placé entre le distique 19/11—12 et le quadristique 19/14—17. Le vers 19/13 est certes de l'origine nouvelle et pour cette raison on le doit rayer.



Au distique 20/1—2 appartient vraisemblablement le distique 22/17—18 du chapitre XXI qui ne convient pas à lui pour son contenu, et pour lequel on ne peut pas trouver une autre place plus convenable.

Le quadristique 20/3—6 qui avertit du mensonge appartient au chapitre VIII B.

#### *Chapitre XIX.*

Le contenu: Dépose véridiquement devant le tribunal.

Il n'y a ni objections réelles ni formelles.

#### *Chapitre XX.*

Le texte de ce chapitre est composé de deux parties:

Le chapitre XX A contient le groupe de six vers 20/21—21/4 et le quadristique 21/5—8, entre lesquels on peut convenablement placer le distique 11/8—9 du chapitre VIII, qui n'a pas une autre place meilleure; ce chapitre de douze vers avertit le juge de la partialité.

Chapitre XX B a aussi douze vers 21/9—20 et avertit de la falsification de documents et de la corruption des lois écrites.

#### *Chapitre XXI.*

Il est composé de deux parties indépendantes:

Chapitre XXI A avec huit vers 22/1—8 avertit de la vengeance et conseille à la soumission à la volonté de Dieu.

Chapitre XXI B, aussi avec huit vers dans l'ordre 22/13—16, 9—12 avertit de la confiance immodérée.

Le distique 22/17—18 qui n'a pas lieu dans ce chapitre, appartient au chapitre XVIII.

#### *Chapitre XXII.*

Le contenu: Instruction de la conduite envers l'ami.

Le scribe ajouta à ce chapitre le quadristique 23/8—11 qui est identique avec le quadristique 22/5—8 du chapitre précédent, où il a son lieu convenable, mais dans notre chapitre il n'a pas du motif logique; spécialement le vers 23/11 n'y a pas de sens.

#### *Chapitre XXIII.*

Le contenu: Administre loyalement le bien de ton maître; sois content du tien.

Il n'y a d'objections ni contre la forme ni contre le contenu de notre chapitre; mais on doit noter qu'il est par son contenu prochain au chapitre XII.

*Chapitre XXIV.*

Le contenu: Ne sois pas aux écoutes des paroles qui ne te sont pas destinées; ne divulgue pas les secrets.

On doit placer le distique 24/4—5 qui n'a pas de continuité logique avec l'autre texte dans le chapitre XI A où il a son lieu convenable.

*Chapitre XXV.*

Le contenu: Ne sois pas cruel contre l'homme que poursuit le sort mauvais.

J'ai déjà signalé les motifs pour lesquels on doit exclure la deuxième partie de la ligne 24/9 (voir p. 32, 36).

Je n'ai pas d'autres objections contre le contenu et l'arrangement de ce chapitre.

*Chapitre XXVI.*

Le texte de ce chapitre se compose de deux parties indépendantes:

Chapitre XXVI A avec six vers 24/22—25/5 avertit des rapports avec des personnes supérieures de leur âge ou de leur condition, et il conseille aux rapports avec des personnes pareilles.

Chapitre XXVI B avec six vers 25/6—11 contient trois conseils qui exhortent au respect envers les vieillards et les nobles.

Le distique 25/12—13 a un lieu convenable dans le chapitre VIII B, le distique 25/14—15 dans le chapitre V B.

*Chapitre XXVII.*

Le contenu: N'injurie pas le noble, et s'il t'offense, supporte-le silencieusement.

Il n'y a pas d'objections contre le texte de ce chapitre.

*Chapitre XXVIII.*

Le contenu: Sois généreux et bienfaisant.

Ce texte est aussi complètement en ordre.

*Chapitre XXIX.*

Le contenu: Si tu as assez de place dans ton navire, transporte chacun qui te demandera, le pauvre gratuitement. Si quelqu'un te transporte, assiste lui en nageant, si c'est nécessaire.

La continuité logique exige l'ordre suivant du texte: 23/16—17, 27/4—5, 2—3, 26/18—27/1.



*Chapitre XXX.*

Le contenu: Amenemopet exhorte son fils à apprendre son enseignement, à vivre d'après lui et à instruire aussi d'autres gens.

On doit biffer le vers 27/15 qui est un nouveau complément insipide.

*La note finale.*

Le manuscrit finit par la souscription de l'auteur de notre copie de l'enseignement d'Amenemopet.

\*

De cette analyse de l'enseignement d'Amenemopet, on doit certes conclure que notre copie diffère trop du texte originel et que le scribe ou un de ses prédécesseurs se servait des deux modèles différents.

Comparons le texte de notre manuscrit avec le texte arrangé que nous avons reçu par l'analyse. (Voir les tab. aux pages 48 et 49).

Alors après l'arrangement, notre texte a 43 chapitres, deux en deux variantes. Dans les tables suivantes on peut voir que sauf la continuité logique du contenu des chapitres, nous obtînmes aussi la division proportionnée du texte dans les chapitres:

avant l'arrangement:

1 chapitre avait	6 vers
2 chapitres avaient	8 "
3 " "	10 "
2 " "	11 "
6 " "	12 "
1 chapitre avait	13 "
1 " "	14 "
3 chapitres avaient	16 "
4 " "	18 "
1 chapitre avait	19 "
1 " "	22 "
1 " "	23 "
1 " "	25 "
1 " "	27 "
2 chapitres avaient	36 "

après l'arrangement:

11 chapitres ont	6 vers
7 " "	8 "
6 " "	10 "
14 " "	12 "
2 " "	14 "
4 " "	16 "

Ce résultat secondaire de notre arrangement du texte affirme que nous nous approchâmes du texte originel.

Avant l'arrangement			Après l'arrangement		
Chap.	contient les vers	nombre de vers	Chapitre	contient les vers	les vers rayés et placés dans un autre chapitre
I	3/9-4/2	12	I	3/9-4/2	—
II	4/4-5/8	25 (en 24 l.)	II A	4/4-11	—
III	5/10-19	11 (en 10 l.)	II B	4/12-14, 16, 18, 19, 5/4, 3-6	- 4/15, - 4/17, - 5/2, - 5/7-8
IV	6/1-12	12	III	5/10-15, 5/17	- 5/16, - 5/18-19
V	6/14-7/10	18 (en 16 l.)	IV	6/1-2	—
VI	7/12-9/8	36	V A	6/14-17, 7/7-10	—
VII	9/10-10/15	27 (en 26 l.)	VB	6/18-7/6, 25/14-15	+ 25/14-15 (de XXVI)
VIII	10/17-11/11	16	VI var. A	7/12-8/8	—
IX	11/13-13/19	36	VI var. B	8/9-18, 9/5-8	+ 8/19-20 (dans VII B), - 9/1-4
X	13/11-14/3	12	VII A	9/14-15, 9/12, 13, 11, 10, 10/8, 9	—
XI	14/5-15/7	23 (en 22 l.)	VII B	10/6, 9/17-20, 10/4, 5, 8/19, 20, 10/10, 11, 7, 12, 14, 15	- 9/18, 10/1-3, + 8/19-20 (de VI)
XII	15/9-18	10	VIII A	10/17-11/5	—
XIII	15/20-16/14	16	VIII B	20/3-6, 25/12-13, 11/19-20, 11/6-7, 11/10-11	- 11/8-9 (dans XX), + 11/19-20 (de IX), + 20/3-6 (de XXIII), + 25/12-13 (de XXVI)
			IX A	11/13-14, 12/1-14	- 11/19-20 (dans VIII)
			IX B	13/6-9, 12/18, 12/20, 13/5, 12/15, 17	- 12/16, - 12/19
			IX C	14/13-16, 11/15-18	+ 14/13-16 (de XI)
			X	13/11-14/3	—
			XI A	14/5-10, 24/4-5, 15/6-7	- 14/13-16 (dans IX), - 14/17-18
			XI B	14/19-15/5	—
			XI C	15/13-14, 18/6-7, 14/11-12	+ 15/13-14 (de XII), + 18/6-7 (de XVI)
			XII	15/9-12, 15/15-18	- 15/13-14 (dans XI)
			XIII A	15/20-16/4	—
			XIII B	16/5-8, 11-12	- 16/9-10, - 16/13-14



Avant l'arrangement				Après l'arrangement		
Chap.	contient les vers	nombre de vers	Chapitre	contient les vers	les vers rayés et placés dans un autre chapitre	les vers rayés et placés dans un autre chapitre
XIV	16/16-17/3	10	XIV	16/16-19, 17/2-3, 16/20-17/1	—	—
XV	17/5-16	12	XV var. A	17/6, 5, 7, 8, 13, 14	- 17/15-16	- 17/15-16
XVI	17/18-18/13	18	XV var. B	17/6, 5, 9-12	—	—
XVII	18/15-19/9	18	XVI	17/18, 18/5, 17/22-18/3	- 17/19, - 17/20-21 (dans XVII A), - 18/4, - 18/8-13 (dans XVII B), - 18/6-7 (dans XI C)	- 17/19, - 17/20-21 (dans XVII A), - 18/4, - 18/8-13 (dans XVII B), - 18/6-7 (dans XI C)
XVIII	19/11-20/6	19	XVII A	18/15-16, 17/20-21, 18/17-19/3	+ 17/20-21 (de XVI), - 19/4-9 (dans XVII B)	+ 17/20-21 (de XVI), - 19/4-9 (dans XVII B)
XIX	20/8-19	12	XVII B	19/4-9, 18/8-13	+ 19/4-9 (de XVII A), - 18/8-13 (de XVI)	+ 19/4-9 (de XVII A), - 18/8-13 (de XVI)
XX	20/21-21/20	22	XVIII	19/11-12, 18-21, 14-17	- 19/13, - 20/3-6 (dans VIII), + 22/17-18 (de XXI)	- 19/13, - 20/3-6 (dans VIII), + 22/17-18 (de XXI)
XXI	22/1-18	18	XIX	20/8-19	—	—
XXII	22/20-23/11	14	XX A	20/21-21/4, 11/8-9, 21/5-8	+ 11/8-9 (de XIII)	+ 11/8-9 (de XIII)
XXIII	23/13-20	8	XX B	21/9-20	—	—
XXIV	23/22-24/7	8	XXI A	22/1-8	—	—
XXV	24/9-20	13 (en 12 l.)	XXI B	22/13-16, 9-12	- 22/17-18 (dans XVII)	- 22/17-18 (dans XVII)
XXVI	24/22-25/15	16	XXII	22/20-23/7	- 23/8-11	- 23/8-11
XXVII	25/17-26/7	12	XXIII	23/13-20	—	—
XXVIII	26/9-14	6	XXIV	23/22-24/3, 24/6-7	- 24/4-5 (dans XI A)	- 24/4-5 (dans XI A)
XXIX	26/16-27/5	10	XXV	24/9-20	- 24/9a	- 24/9a
XXX	27/7-17	11	XXVI A	24/22-25/5	—	—
			XXVI B	25/6-11	- 25/12-13 (dans XVIII B), - 25/14-15 (dans V B)	- 25/12-13 (dans XVIII B), - 25/14-15 (dans V B)
			XXVII	25/17-26/7	—	—
			XXVIII	26/9-14	—	—
			XXIX	26/16-17, 27/4-5, 2-3, 26/18-27/1	—	—
			XXX	27/7-14, 16-17	- 27/15	- 27/15

## FOREIGN DEMONS.

### A STUDY IN THE SINHALESE DEMON-WORSHIP.<sup>1)</sup>

By O. Pertold, Ph. D.

#### 1. Introduction.

The majority of the Sinhalese profess to be Buddhists of the *Hinayāna* type which is considered to be the most orthodox sect of Buddhism at present. It is not my aim to decide whether it is true or not, or to investigate its relationship to the various sects and subsects of *Hinayāna Buddhism*. But I must draw the attention of the readers to the remarkable fact, that the Ceylonese form of Buddhism leaves a rather broad margin for many unorthodox beliefs, customs, and observances which originally have had nothing to do with Buddhism at all. By these beliefs, customs, and observances sticking to the true Buddhist basis, a special form of religion is represented which can be called the Sinhalese folk-religion.

There is in reality no support for practices of that kind in any subsect of the orthodox Buddhism except in the tenet of the *Vibhajjavāda*, to which most of the Sinhalese Buddhist monks belong, viz. the assertion, that the original discourses of Buddha have been occasionally adapted by the Master himself to the degree of the mental development and to the understanding of his hearers. It is only a logical consequence of the tenet, if any religious practice is admitted into Buddhism by the way of excuse, that the religion, according to the teachings of Buddha, must admit them in order to be adapted to any degree of people's mentality.

Thus elements of Brahmanism, of the Ceylonese aboriginal religions, and of Hinduism have been imbibed by the popular form of the Ceylonese Buddhism and developed into that form of religion which is now the religion of the majority of the Sinhalese laymen. The Sinhalese Buddhist monks are not of the same opinion in that matter, the practice being tolerated by some of them, or even encouraged by others, but wholly rejected by the most orthodox ones. Leaving space enough for individual differences in opinions we can say that the Siam sect is more tolerant of such practices than the other two sects.

The most striking feature of that form of the popular Buddhism is the belief in existence of demons, which is accompanied by an elaborate system

<sup>1)</sup> An abstract of this paper was read by the author before the XVIIth International Congress of Orientalists in Oxford, under the title "TWO TYPES OF SINHALESE FOREIGN DEMONS" (Section VI a 2).



of demon-worship. There are many differences in opinions about the origin of the Sinhalese belief in demons and demon-worship which have been considered by someones as a continuation of an ancient aboriginal, now obsolete religion, as a conglomerate of South-Indian influences by others, or as a Tantric sect of Bengal Hinduism, etc. But there is very little probability in all those opinions on account of their one-sided orientation and sweeping conclusions.

At the present state of research it is very difficult to give a definite reply to that question. The only thing, which is sure beyond any doubt, is, that that belief in demons and that demon-worship by which the popular religion in Ceylon is unceasingly accompanied must be considered as a tertiary form of religion, something very similar to the folk-superstitions in Europe. And we are faced by the same difficulties by which we are met in the inquiry into the origin of European superstition, when we try to investigate the source and origin of the Sinhalese demon-worship.

At present with a hope of probable results we only can study the individual, isolated phenomena of the Sinhalese demon-worship, and some selected elements of the Sinhalese belief in demons, which can be traced with more or less probability in the past, showing their likely origin according to the degree of their preservation, according to the grade of their contamination, and according to the nature of their sources.

One of those elements, and a very important one, is the Sinhalese belief, that most of their demons are of foreign origin or foreign extraction. Even those obsolete gods of undoubtedly aboriginal descent, are connected by the present Sinhalese with events which have occurred according to the tradition in distant countries, or with tales and stories of foreign origin. Thus the gods of the *Garā* group<sup>1)</sup> which undoubtedly are ancient, indigenous gods of Ceylon are connected in the traditional literature with Tamil myths and legends, although the connection is not perfectly clear and probable. That is a fact which is misleading and can cause many mistakes, when such traditional statements are relied upon by scholars in tracing the origin and development of the Sinhalese belief in demons and demon-worship. Similarly even the *Nā-yakā*<sup>2)</sup> of Vāddas, a deity of undoubtedly pure Ceylonese origin, is sometimes connected with Tamil deities and Tamil legends. In this way most of the Sinhalese deities are proclaimed by the present Sinhalese tradi-

<sup>1)</sup> The *Garā*-group of the obsolete Sinhalese gods has been dealt with in the paper *CEYLONSKÁ BOŽSTVA GARÁ A GIRÍ* by the author of the present paper, published in "Věstník České Akademie pro vědy, slovesnost a umění", vol. XXI. (In Czech language.) An abstract of the same paper was read by the author before the IVth International Congress for the History of Religions in Leyden (1912), and a summary of it has been published in the "Actes du IV e Congrès international d'histoire des religions" (Leyden 1913). Pp. 86 ff.

<sup>2)</sup> Cf. *THE VEDDAS*. By C. G. Seligmann & Brenda Z. Seligmann. (Cambridge 1911), pp. 34, 132, 168—170, 171—176, and many other places.



tion to be beings of foreign origin, or at least descendants of such foreign beings, sometimes no regard being paid even to the older tradition or the inward character of the deity. Therefore, it is no easy task to classify those Sinhalese demons which are pretended to be of foreign origin and decide definitely which of them are of Ceylonese origin and have been developed from purely Ceylonese sources, and which have been introduced from foreign countries, i. e. mainly from India, or how they have been extracted from foreign sources and adapted to the requirements of the Sinhalese demon-worship.

The material which shall help us to solve those problems, is very inadequate and of a very unequal value for the research. It can be classified in three groups, viz.: 1. The traditional literature; 2. the masks used in the demon-dances, the pictures and figures for the ceremonies, tools, ingredients and weapons used by the demon priests; 3. the demon ceremonies themselves. Generally the first group is considered to offer the best and most reliable material, and the third as giving the most useless one. But we shall see during the examination of the problem, that this opinion is not always right. Anyhow we must consider them all according to their intrinsic value, and according to their special merits.

## 2. The traditional literature.

The traditional literature belonging to the sphere of the Sinhalese demon-worship consists mainly of various series of texts and incantations, composed in quatrains, which have been described by Hugh Nevill as Sinhalese ballads.<sup>1)</sup> Most of these ballads have an express character of popular poetry, composed generally in a colloquial, sometimes even in the vulgar language, what hardly can be found in any other branch of the Sinhalese literature. In their present form all of them are of very recent origin, as it can be inferred from the character of their language, of their style, and allusions contained in them. According to Hugh Nevill's opinion the oldest of them have not been composed before the end of the sixteenth century, and most of them belong to the nineteenth century.

The late origin of this kind of literature can be easily understood, if we consider the art of its origin, its purpose, and the means by which it has

<sup>1)</sup> There is a manuscript catalogue in the Library of the British Museum, London, describing the ballads of which the MSS. were collected by Hugh Nevill. The Catalogue has a title CATALOGUE OF BALLADS IN THE NEVILL COLLECTION. It seems that the Catalogue has been written by H. Nevill himself, the contents of the ballads having been ascertained perhaps by the help of a Sinhalese. It contains many useful informations, and is an extremely valuable document in such cases, where the MSS. of the described ballads are not more in the Nevill's Collection of Sinhalese Manuscripts in the British Museum, having been lost probably before they have come in the possession of the British Museum.



been conveyed to our times. We must consider that the Sinhalese demon priests of any description, which are known under the names of *kattādiyā* (orig. sorcerer), *yakadurā* (orig. demon master, exorcist), and *kapuvā* (temple priest), belong to the common people, sometimes of very low castes. Their education is of very low standard, sometimes being limited to a rather scanty knowledge of reading and writing. Most of them inherit the ability to officiate as demon priests from their fathers or other relatives, and learn from them an amount of exorcism, incantations, prayers, hymns, etc. Other become demon priests by getting possessed either during a demon ceremony in which they take part, or in a dream, or in any other situation. They know generally a fair amount of ceremonial texts from having heard them repeatedly, as, in the most cases, they are persons who are accustomed to frequent demon ceremonies and any similar shows. But always the ability to get possessed by a demon is the most important thing, the knowledge of the texts being only subsidiary, helping the priest to get possessed.

Therefore an accuracy of the text is not required, and never even aspired, a thing quite different from the Indian brahmanic ritualism, where accuracy is the most essential requirement. I have a personal experience of it. During my stay in Ceylon I have asked several demon priests to recite a certain prayer, consisting of twelve verses, and I have got over twenty different versions of the same prayer, many of them having not a single verse identical with the other versions, only the sense being kept in every detail. I have got different versions even from the same person when asked on different occasions to repeat the verses.

If there is no endeavour to preserve the exact form of the word, sentence, and cadence, as it was strictly observed in India in the brahmanic rituals, we cannot expect, that the texts could be preserved in their original words and form in times, when they have not yet been committed to writing. And we must suppose that just such texts on account of their mysterious, and sometimes even supposed dangerous character only unwillingly have been transmitted in writing. The secrecy of such texts added very much to the changes, which necessarily occurred, when even the father has been prevented by the fear to tell his own son the true version of that, what was considered by him as a very efficient charm.

It is clear, I think, that in this way the original texts could not outlast more than three generations. Even now, when most of the texts are written, they seldom are chanted exactly in the same wording as they are written, local and occasional changes being freely admitted according to the situation in which they are used. But notwithstanding the changes of the verbal rendering all these texts seem to have preserved much older ideas than those of times, when they have been written, having survived such changes which have been caused by religious, social, political, and even cultural upsets. But only very seldom we can trace such old ideas concealed under



the more recent surface of the text, and even if we are sure that the underlying idea must be much older than the text itself, we are unable to date the origin of the idea, even approximately. That is the greatest difficulty of dealing with the problems of the Sinhalese demonology, where under the quite modern surface many very old survivals remain, which have changed and developed being subject to laws perfectly unknown to us.

Ballads used for ceremonial purposes are not of a uniform character. According to their form such texts can be divided in three groups.

1. The first group contains such texts in which the origin of a demon or of a ceremony is described, or its history is given in every detail. The ceremonial aim of such texts is to show to the deity that the performer has a thorough knowledge of its origin, of its vices, and of means how to appease it, if it is angry. Therefore the story must give as many details as possible, and therefore full sway of fantasy is allowed. It would be a mistake to take such stories literally as a true reproduction of the events accompanying the introduction and the development of such and such cult in Ceylon, or as a real historical tradition. It is an exception, when a real historical event is chosen as a subject of such a ballad. Ballads dealing with — of course in their own way — a historical subject, are usually called *asna* (news, message).<sup>1)</sup> Their subject is taken — as a rule — from *Mahāvamsa*; sometimes a mere name mentioned in the chronicle is sufficient to give material for an extensive ballad.

Of similar kind are ballads which are known as *vistaraya* (paraphrase),<sup>2)</sup> *varnanāva*<sup>3)</sup> (eulogy or explanation), and indexes of facts or chronicles called *patuna*.<sup>4)</sup> More vulgar and dealing with stories of little significance are short stories in verse known under the name *hälla*<sup>5)</sup> (rigmarole) or *sähälla*<sup>6)</sup> (compilation).

<sup>1)</sup> Nom. *asna*, its root (as declinational basis) being *asun*; in the sense of "news", "message", "epistle" it is derived from Sk. *ā + śravaṇa-*. Other is *asna*, "seat", derived from Sk. *āsanam*. In declension both the words have been amalgamated in one single paradigm.

<sup>2)</sup> Derived from Sk. *vistarāḥ* (m.) "expansion", "minute detail".

<sup>3)</sup> Derived from Sk. *varṇanā* (f.) "description", "delineation".

<sup>4)</sup> In this word three Sk. roots seem to have been amalgamated, viz., *paṭṭa-* "slab", "document", *patra-* (n.) "leaf", and *prthu-*, "large"; the genesis of the word is not quite clear.

<sup>5)</sup> This word is very difficult to be explained. Perhaps it can be connected with Sk. *śaithilyam* (n.) "looseness", "laxity", and *śīthila*, "loose", "lax", by analogy to *hälla*, "coldness", which is derived from Sk. *śītala*, or moreover from a supposable form *śaitalya-*.

<sup>6)</sup> A very difficult word probably related to Sk. *saṃhārah*, "compilation", "compendium", but in the minds of the people perhaps connected with *sähälla*, "light", "easy", "trifling" which seems to be derived from Sk. *saṃhārya*, "transportable", where the change of *a* into *ā*, and the appearance of the double *-ll-* can be explained as the result of the influence of the original *-ya-*. A contamination with *hälla* (rigmarole)



Of a greater importance for the demon worship are ballads known under the name *upata*<sup>1)</sup> (origin) in which the stories about the origin of the concerned demon or demons are narrated. From such *upatas* all the informations about the foreign origin of demons are drawn, and if considered as true in every detail, an impression can be elicited, as if the entire Sinhalese demon-worship would have been derived from foreign cults and beliefs.

2. The second group are texts describing the ceremonies, rituals, and ceremonial practices with as much detail as possible. They are chanted during the ceremonies in order to show the demon that the priest knows all the means, how to appease them, and thus to convince them, that it is better to oblige the man, than to fight with him. Of this kind are all the texts known under the names of *sāntiya* or *śāntiya*<sup>2)</sup> (appeasing ceremony), *pūjāva*<sup>3)</sup> (worship), *tovilē*<sup>4)</sup> (demon ceremony, etc.).

3. The third group are the ritualistic texts in the proper sense, as prayers (*yādinna*),<sup>5)</sup> spells and magical formulas (*mantraya*, *mātirīma*),<sup>6)</sup> incantations (*dāhāna*),<sup>7)</sup> hymns (*kaviya*),<sup>8)</sup> etc.

The texts of all these three groups are of great value for the study of the present form of the Sinhalese demon religion, but of very little value for the inquiry into the origin and development of that religion and cults connected with it, if we adhere to every word in its common sense or meaning. But they are of great value, if we can read in them between the lines the whole history of changes which happened long before they have been written on the strips of palm leaves on which they have been handed over to us.

### 3. The demon masks.

The demon masks used at demon dances and some other demon ceremonies of Sinhalese are of similar value for the research of the Sinhalese

and with some derivative from original Sk. *Sainphala* (belonging to Ceylon) is quite possible.

1) From Sk. *utpādaḥ* (m.) "birth", contaminated with Sk. *utpātaḥ* (m.), "flying up", "a jump", "an unusual event", "portent".

2) From Sk. *śāntiḥ* (f.), "tranquility", "pacification".

3) From Sk. *pūjā* (f.), "worship".

4) *Tovilē*, *tovilaya*, *tovil*, or *toyil* means originally any "work" or "occupation". It is derived from Tam. *toṭil*, "act", "action", "service", Tulu: *toṭilā*, "trade", "business".

5) This form appears only in the texts for demon-worship. Commonly only the verb *yadinavā*, "to pray", "to ask", and the noun *yaduma*, "prayer" are used. All these words are derived from the Sk. root *yāc-*, "to ask", "to beg".

6) The first form is a tatsama for the Sk. *mantraḥ*, a hymn, a spell; the second form is a verbal noun from *maturanavā*, which is a tadbhava for the Sk. *mantrayātā*, "to enchant with spells".

7) Sk. *dhyānam*, "meditation".

8) Sk. *kāvya*, "a poem".



demon religion as the traditional Sinhalese demon literature. In the present form they are of very recent origin and their designs seem to be also of a quite new conception. Owing to the perishable material from which they are made, viz. soft kinds of wood which can easily be worked up with simple tools, but which also easily succumbs to the influence of the tropical nature, they do not keep a long time, except if they are preserved in European museums. Therefore we have no masks which can be said to be older than about one hundred years, except about two or three pieces of which the age cannot be fixed with an undoubted probability.

But it seems that the changes which the forms of the Sinhalese masks have undergone are not so rapid nor so essential as in the case of the Sinhalese demon literature. There were no secrets to be kept, as the features of various demons were in the minds of the people, and it would have been very difficult to impress on the minds of the people that by a new face the same demon is represented which have been represented by another one up to that time. And from the features of such masks the origin of the demon can be often inferred with a great probability. The jewellery, headdress and other ornaments help also very much to ascertain the place of origin of the represented being.

The only difficulty is that there are comparatively very incomplete collections of this kind of masks, especially in the European museums, and that most of them are unidentified, a still worse trouble. Very little of this material has been already examined by competent scholars, and a great work lies before those interested in the matter. The masks of *Sanni*-demons have been described by Prof. Dr. Albert Grünwedel.<sup>1)</sup> The good specimens of masks used at dances of *yakun-nāṭima* and *kōlam-nāṭima*<sup>2)</sup> are in the collections of the British Museum in London, and in the Náprstkovo museum in Prague. The masks of both the collections

<sup>1)</sup> SINHALESISCHE MASKEN von Prof. Dr. Albert Grünwedel. Internationales Archiv für Ethnographie hsggb. unter Redaction von J. D. E. Schmeltz. Bd. VI. Leiden 1893. Pp. 71—88, Plates VI—X.

<sup>2)</sup> A Ms. of the *Yakun-naṭanavā*, a text for the ceremony of *Yakun-nāṭima* is in the Library of the Colombo Museum, of which a copy — copied by Mr. L. Caldera. — I have obtained through the kindness of Mr. Aubrey N. Weinman, Librarian, Colombo Museum. This text is of a great help to understand the masks used in the described demon ceremonies. Of a similar importance for the understanding of the masks used at the *Kōlam-nāṭima*, is the text of *Kōlam-naṭanavā*, contained in the Ms. Or. 4995 of the British Museum, which is, however, inscribed as *Bakī-yāgaya*. An extract of both the texts in English version has been published by John Callaway under the title: *Yakkun Nattannawā: a cingalese poem, descriptive of the Ceylon system of demonology; to which is appended, The practices of a Capua or devil priest, as described by a buddhist and Kōlan Nattannawā: a cingalese poem, descriptive of the characters assumed by natives of Ceylon in a masquerade.* Translated by John Callaway. London 1829. An edition of both the texts, accompanied by the word for word translation is prepared by the author of this paper.



have been subject of my studies of the last year, and I hope to publish them as soon as possible.

Of course in the endeavour to identify the masks the Sinhalese demon literature must be approached, and thus the above mentioned difficulties are brought over also in this province of research. A great help to us are pictures representing various demons and demon dancers which are found in the books of demon priests, on the walls of Buddhist monasteries and demon temples, and on clay paintings used at demon ceremonies and exorcisms. Some of them have been published by Edvard Upham in his book *The History and Doctrine of Buddhism*, popularly illustrated (London, 1829).<sup>1)</sup> Since that time no recent publication on the subject have appeared, and much is still to be done.

#### 4. The demon ceremonies.

The demon ceremonies offer many details by which the problems of the Sinhalese demon religion can be enlightened, but that is the very material, which is accessible only with great difficulties. The demon ceremonies become now almost obsolete in Ceylon, and must be searched for in remote villages and places out of the beaten tracks, if you are not content with those made up ceremonies which are performed in the large cities for view of travellers. And moreover, the true demon ceremonies are kept secret now, either out of shame or out of fear before defilement, so that it is very difficult to get notice of such ceremony in time, even when one is resident in such a place for a long period of time.

Descriptions in books of travel even from the old times are in the most cases very short, do not offer all the important details, and very often are obscured by the religious hate and prejudice. It is mere chance if we find good details in such descriptions. From the older ones we can mostly rely upon Upham and Gooneratne,<sup>2)</sup> from those more recent ones upon Mrs. & Mr. Seligman.<sup>3)</sup> It is, however, not said that in other descriptions there are no useful details.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> The full title of the book is: *THE HISTORY AND DOCTRINE OF BUDDHISM*, popularly illustrated: with notices of the Kappooism, or Demon worship, and of the Bali, or planetary incantations of Ceylon. By Edward Upham, M. R. A. S. With forty three lithographic prints from original Singhalese designs.

<sup>2)</sup> *ON DEMONOLOGY AND WITCHCRAFT IN CEYLON*. By Dandris De Silva Gooneratne, Modliar. *Journal C. B. R. A. S.* vol. VIII, No. 26 (1865—6). Pp. 1—117.

<sup>3)</sup> *THE VEDDAS*. Cf. n. 3.; *A DEVIL CEREMONY OF THE PEASANT SINHALESE*. *Journal R. A. I.* vol. XXXVIII, 1908. Pp. 368—379. (With Plates XXX—XXXIII.)

<sup>4)</sup> Most important is the paper *NOTES ON SINHALESE MAGIC*. By W. L. Hildburgh, M. A. Ph. D. *Journal R. A. I.* vol. XXXVIII, 1908. Pp. 148—206. (With Plates XI—XVI.) Some useful informations can be drawn also from following papers:



The most important details of the demon ceremonies which can help to solve the problem of the foreign origin of the Sinhalese demons are mainly of two kinds. The first is the dress of the demon priests or of the demon dancers which is kept by the tradition unchanged or only very little changed for centuries. The demons are represented by men, and the dress of the men tells its own story sometimes quite different from the literary records. The other kind of detail important for our problem are offerings brought to the deities and the art, how they are brought or offered.

With regard to the above mentioned facts, the personal experience is of great importance, if this kind of evidence should be used in the inquiry into the problems of the Sinhalese demon religion. And the value of the proofs depends here — besides the above mentioned facts — on the nature, extent, and reliability of this personal experience.

### 5. The kinds of Sinhalese demons.

To get a clear survey of the Sinhalese pandemonium, or rather of the Sinhalese pantheon — because many of the Sinhalese deities are only nominal demons — is a very difficult task at the present state of research of the Sinhalese folk-religions. We have not a single attempt of a scientific classification of the variety of the Sinhalese demons, deities, godlings, devils, and ghosts, so that we are even not sure which of the mentioned beings belongs to which of these categories. Several attempts have been made to give an enumeration of such beings but all of them without a scientific system. There is a list of Sinhalese demons by Gooneratne,<sup>1)</sup> which is incomplete and arranged rather by a mere chance than by a system. A more complete list, almost exhaustive, is given by L. D. Barnett in his *Alphabetical Guide to Sinhalese Folklore from Ballad Sources*,<sup>2)</sup> in which, however, no attempt has been made of a classification of transcendental beings of the Sinhalese, and moreover, also other matter concerning the Sinhalese folklore has been dealt with. That renders it difficult of reference for our purpose. And therefore it is necessary to make our own survey.

The Sinhalese of the present time believe in a vast amount of gods, godlings, deities, demons, devils, spirits and ghosts of various origin. Some of them can be traced in Sanscrit and Pāli literature, and as a matter of

A DOLADIMA. By Caroline Corner Ohlmüs. *The Monthly Literary Register and Notes and Queries for Ceylon*, Vol. I, Colombo 1893. Pp. 102 f. YAKADURA. By Caroline Corner Ohlmüs. *Ibid.* Pp. 236 f. SINHALESE CEREMONIAL OF BOILING RICE IN MILK. By Hugh Nevill. *Taprobanian*. Vol. II. P. 11. Also some minor articles in Ceylonese Newspapers and Magazines offer many useful details.

<sup>1)</sup> ON DEMONOLOGY & c. Pp. 13—43.

<sup>2)</sup> In the Appendix of *The Indian Antiquary*, vol. 45 (1916), & vol. 46 (1917).



course can be considered of Indian origin. Those are the Hindu gods, most of the *devatās*, *prētas* etc., which all can be excluded from our consideration. Then remains a group of supernatural beings, extensive enough, which cannot be simply identified with supernatural beings of India. They are generally styled as *yakku* (pl.), or as a single being *yakā* (sg.). Commonly this Sinhalese word *yakā* is identified with the Sanscrit *yakṣah*, and it is supposed that it has been introduced into the Sinhalese through the Pāli derivation of that Sanscrit word, viz. *yakkhā*. This Pāli word, and the equivalent of its Sanscrit form, viz. *yakṣaya*, exist in the Sinhalese language besides the form *yakā*, and are considered as tatsamas, whereas *yakā* is supposed to be its tadbhava. This derivation of the word *yakā* seems to be perfectly wrong, as the beings known in Ceylon under the name of *yakā* are of entirely different nature than the Indian *Yakṣas*. I cannot go in more detail on this matter, as the solving of that problem does not influence our problems directly in any way, and besides it is my intention to elucidate the matter in another paper dealing with that question exclusively.

Sinhalese *yakku*, which is rendered in English generally by „demons“, although not quite correctly, are supernatural beings not expressly of a wicked character, who, however, use to enforce worship and offerings by doing harm to men and their belongings. But they must get permission to do so from a higher deity, known as guardian deity.<sup>1)</sup> Thus they have a typical character of naturalistic gods of the primary stage of the religious development. There are individual differences among the various forms of these supernatural beings, as sometimes Indian *dēvatās*, and even some of the Hindu gods, are styled as *yakku*, but the general character of the group is not changed by these details. Anyhow a variegated medley of deities, though of uniform nature and character, but of various origin and descending, from various periods of time is comprised by the name *yakku*.

The old Sinhalese tribal gods have a special position in this group, and among them the gods and deities of Vāddas are in first place. Next to them are some of the Sinhalese ancestral gods known under the name of *bandāras* or *kumāras*. While there are no attempts to doubt about the Ceylonese origin of the *yakku* of Vāddas, many of the *bandāras* or *kumāras* are considered to be of foreign origin, even in such cases, where they are told in the legends to have been Sinhalese princes or chieftains of ancient times. Sometimes such an assertion can be based on a historical tradition, as the relationship between India and Ceylon must have been of very ancient origin. But still the individual cases must be tested and explained according to the results of inquiries. And by such inquiries most of these deities, even if styled as foreign deities in the traditional Sinhalese literature, will prove to be ancient Sinhalese deities, although exceptions of the

<sup>1)</sup> Guardian deities are generally great Hindu gods, although it seems that that has not been the original condition.



rule are not excluded. The masks and the costumes used at their ceremonies represent them always as Sinhalese princes or Sinhalese noblemen.

Besides these deities there are other, now mostly obsolete deities, which are very seldom worshipped by the Sinhalese separately, but are often mentioned in the cults and rituals of other deities. In the ancient legends, as far as they are extant, they are never mentioned as deities of foreign origin, although in modern compositions sometimes even they are connected with foreign countries. Among them the first are gods of the *Garā-group*<sup>1)</sup> which seem all to be of undoubtedly Ceylonese origin, although the masks show South-Indian jewellery. Not quite as certain as their origin is the origin of *Kiri-ammās*. A separate problem is that of goddess *Pattini* and her cycle.

All the other *yakku*, with very few exceptions in the Sinhalese ballads, are considered as deities of foreign origin, either imported from foreign countries, or as having lived in foreign countries during their former lives. All the demons either indigenous or foreign are nowadays connected with Buddhism by means of such legends or *sūtras*, wherein supernatural beings of similar kind are mentioned, as e. g. the *Paritta*-texts and among them in the first place the *Ratana-sūtram*. By some of the *Pāli* legends of Ceylonese origin a quite different light is thrown on those deities and their relation to the Buddhism. But that must be made subject of a special paper, as it may lead us too far from our problem.

## 6. The types of the Sinhalese foreign demons.

If we survey the various groups of those Sinhalese demons which are supposed to be of foreign origin, we can see at first glance, that there are many varieties in their relationship to the foreign countries, wherefrom they are supposed to have originated. It is impossible to fix types of this kind of demons before we do not examine the individual demons and the connections with foreign countries which are attributed to them by the Sinhalese tradition. It is obvious that our attention will be attracted at first by those demons who are styled already in the Sinhalese plainly as foreign demons, *raṭa-yakku* (pl.) or *raṭa-yakā* (sg.). In different localities different demons are known as *raṭa-yakā*. Edward Upham in *The History and Doctrine of Buddhism* (pp. 132 f.) describes "The Great Black Devil, who is one of the foreign demons" and "The shedemon Mahakalekumara, the chief demon amongst the foreign devils". On the plate 41 he gives the picture of the first of these two with the subscription "raṭa yakun", and on the plate 42 the picture of the second demon. It is strange enough that these two beings are represented by Upham as

<sup>1)</sup> Cf. note 1 on the page 51.



typical foreign demons, although they belong to the group of *Baṇḍāras*, and only in very few ballads they are mentioned as having come from abroad. On the plate 39 of the same book the goddess *Pattinī* is represented in a picture subscribed: "*raṭa yakunnē nāyaka yakṣanī*", i. e. "the chief she-devil, who is one of the Foreign demons".

It is evident that even Upham has obtained different informations, perhaps from various localities, of which one opinion, viz. about the *Pattinī* as a foreign deity, is generally accepted everywhere in Ceylon, while the other one represents a locally very limited view.

Dandris De Silva Gooneratne in his paper *On Demonology and Witchcraft in Ceylon* (p. 33 n.) speaks of *Morotoo Yaka* as of a *raṭa-yakā* or a foreign demon.<sup>1)</sup> The right name of that demon is *Mōraṭuva yakā*, derived from the name of the town *Mōraṭuva* where he is supposed to have first appeared. According to the description of Gooneratne it is a local demon introduced from Malabar Coast in a time from which we have historical records.<sup>2)</sup> In other places other deities are considered as foreign demons. A special case is that of *Galē yakā* or *Gala-yakā*.<sup>3)</sup>

*Galē yakā* is now rather an obsolete deity in Ceylon, whose worship in Ceylon, however, can be traced up to very ancient times. It is a rock demon who has been propiciated probably on the specially prominent rocks of the Ceylonese hill country, as it, methinks, has been quite satisfactorily proved by H. Parker.<sup>4)</sup> Owing to the peculiarities required for a cult place of this deity, his cult has been spread over a vast area, but limited to special places sometimes very far distant each from the other. Under such conditions local differences in his cult as well as in the belief must have arisen. In the course of time many legends of various origin, and of various character have accumulated round the figure of this deity, and have changed his original character in many localities. And if we consider the fact that it was *Galē yakā* with whom the spreading Buddhism had to fight most fiercely,<sup>5)</sup> we can easily understand, that very soon even Indian legends and myths became connected with him, and *Galē yakā*, at least in some of his forms, has begun to be considered as a foreign demon.

To overcome the difficulty offered by the existence of so many local varieties of this ancient Ceylonese god, H. Parker decided, that those various legendary beings are not only forms of the same deity, but differ-

1) "... it is so named from his being a foreigner who landed at Morotoo, when he first came over into this country from the Malabar Coast."

2) "... on one occasion he brought sickness on the queen of Sree Parakkrama Bahu VI., king of Cottah, which was then called Jayawardanapura (1410 A. D.)."

3) *Gala*, gen. *galē*, means "rock".

4) *ANCIENT CEYLON, An Account of the Aborigines and of Part of the Early Civilisation.* (London, 1909.) Pp. 178, 189, 191—194, 197, 205 & c.

5) Cf. H. Parker, *ANCIENT CEYLON*, pp. 179 ff.



ent deities of different origin. Therefore three deities are distinguished by him viz. *Galē yakā*, god of Vāddas, *Galē deviyā*, an aboriginal deity of Ceylon, and *Galē baṇḍāra*, a foreign forest deity.<sup>1)</sup> There is, however, no need to allow such suppositions, as all the three beings can be explained as forms or aspects of the same aboriginal deity, differentiated by various times, various localities, and various influences. If we accept this opinion, *Galē yakā* can be a typical example, how most of the foreign demons of the Sinhalese originated and developed.

Another group of Sinhalese deities are *Kaḍavaras*,<sup>2)</sup> who in some ballads are connected by means of folk-etymology with irrigation channels in Sinhalese known as *kaḍavaraya*.<sup>3)</sup> Deities of this group are styled sometimes as *Kaḍavara-yakā* or *Kaḍavara-dēvatāvā*. Their connection with the irrigation channels seems not to be their essential feature, moreover, it is limited to very few instances. On the other side there are frequent compounds, where *kaḍavara* is used as an appellative instead of *yakā*, *dēvayā*, *dēvatā*, etc., e. g. *Rīri-kaḍavara* instead of *Rīri-yakā*. From such instances it can be inferred, that *kaḍavara* is originally an appellative having the meaning "god" or "deity", and not only etymologically identical with the Tamil word *kaḍavul* "Supreme Being".

It is a striking feature of the Sinhalese tradition, that *Kaḍavaras* are seldom mentioned as foreign deities, and moreover are frequently connected with those groups of Sinhalese deities, who must have been related to the supposed aboriginal deities of Ceylon.

Another group of Sinhalese supernatural beings are *Sanni-yakku*, which are directly connected by the Sinhalese tradition with those incidents in *Vēsālī* (Skt. *Vaiśālī*) which they are related in the commentary on *Ratana-suttam*. There is no cause to doubt, that *Sanni* demons have been introduced from India to Ceylon, as it is sufficiently proved in the able paper of Prof. Dr. A. Grünwedel. Therefore I do not need to discuss any details of this group of the Sinhalese demons.

Then there are many other Sinhalese deities of a supposed foreign origin which are characterized by the fact, that they appear in various incarnations or *avatāras*. From this striking feature an opinion can easily

<sup>1)</sup> ANCIENT CEYLON, p. 144.

<sup>2)</sup> Most probably derived from Tam. *kaḍavul*, pl. of *kaḍavul* "Supreme Being".

<sup>3)</sup> Derived from words of Sk. roots *khaḍ-* (pres. *khaṇdatē*) "to break", "to divide", and *khan-* (pres. *khaṇyatē* or *khāyatē*) "to dig up", which have been influenced by each other. On the derivation of *Kaḍavara* from Sk. root *khaḍ-* seems to be based the etymological ballad *Kaḍavāra puvata*, described in the Nevill's Catalogue under Nr. 454, which, however, does not exist among the Sinhalese MSS. of the British Museum. According to Nevill's information, the name of *Kaḍavāra Deva* (sic) is derived from the fact, that "he was reborn as a deva and as he plunged into the kadawara or breach, he was named Kadawara Deva". That *Kaḍavara Dēva* is probably a local god of *Kalā Vāva*, an ancient tank to S. of Anurādhapura.



arise that those deities are in any connection with Hindu deities, the theory of *avatāras* being an essential part of the teachings of Hinduism. This opinion can be supported by the traditional assertion that all the deities of this kind are of foreign origin. But to decide the problem is a very difficult task, as the elements from which the individual deities of this kind arose are too heterogeneous, that it is almost impossible to draw a parallel even between two individual deities of this kind. Therefore it is impossible to consider these deities as one organic group. Deities which can be assigned to this special kind are particularly: *Rīri-yakā*, *Sohon-yakā*, *Hūniyam-yakā*, *Abhimāna-yakā*, *Toṭa-yakā*, and several other.

In everyone of these deities pure Ceylonese ideas are joined close to the Indian ideas that it is sometimes very difficult to decide what is the older layer, and how each of the ideas has been influenced by the other. Moreover in some of the cases it seems most probable that the influences have varied, or even have been inverted in different periods. The individual investigation of the single demons of this kind will elucidate the matter in detail. For our purpose it is no need to dwell upon that matter, as the elucidation of those problems is irrelevant for the classification of the Sinhalese foreign demons.

The complex of the Sinhalese foreign deities is not exhausted by the above enumeration of groups and individual deities. Most of Hindu gods and especially of the lower deities have been accepted into the Sinhalese pantheon. Deities from the Śiva cycle are often considered as demons, and adapted to the Ceylonese mentality, e. g. goddess *Kālī*. Such deities differ more or less from their Indian original according to those circumstances whether they have been taken directly from Hinduism, or through the medium of Buddhism and Buddhist literature, or through the medium of Tamil folk-religion. Besides, a series of minor supernatural beings has been taken by the Sinhalese from India mainly through Buddhism, e. g. *prētas*, *rakṣasas*, *bhūtas*, etc. But all these supernatural beings only partly can be included in the Sinhalese pantheon or pandemonium as integral members, and where they are included, must be considered as equal to other foreign demons or *raṭu-yakku*.

## 7. Two classes of foreign demons.

If we survey the above mentioned deities, which are considered by the Sinhalese as foreign deities, and if we select from them those which can be comprised in the category of *yakā*, translated here throughout as "demon", i. e. if we put aside the great Indian gods in their primary functions, we can see that there are really no differences of ideas, and that the Sinhalese pandemonium is built up under the influence of the same mentality, but in different stages of the cultural, religious, social and



political development of the Sinhalese. Of course the whole pandemonium remains nowadays only as a survival kept in the limits of the Buddhist frame which accounts for eventual incongruities.

If we explain in this way those minor incongruities, and omit them as secondary products, we can formulate a principle of the classification of the Sinhalese foreign demons, which will prove as applicable to every case, where admittedly aboriginal deity is not concerned. The rule is that a foreign origin of a deity means its superiority. This mentality of the Sinhalese sprang up probably from the subjugation of the Ceylonese culture to that of India, which began at the dawn of the historical period of Ceylon and lasts in reality up to the present days. Therefore only such deities which have been already obsolete, when recorded, retained their national Ceylonese character, while all the other must have been proclaimed foreign demons, having been brought in a supposed connection with a real or fictitious foreign being, either of the natural or supernatural world. Besides them there are the real foreign deities imported in various periods of time to Ceylon from abroad.

In this way we have obtained two classes of foreign demons of the Sinhalese, in which all the Sinhalese deities which are pretended to be of foreign origin can be arranged.

The first class consists of real foreign demons known as *raṭa-yakku* in the proper sense of the word. From the deities mentioned in the sixth paragraph *Mōraṭuva yakā*, other local foreign demons e. g. *Raṭa-kalu-yakā*, various apparitions of goddess Kālī, etc. can be put in this class. They are uncontaminated foreign deities, accepted by the Sinhalese in their pandemonium.

The second class contains all the other supposed foreign demons of the Sinhalese, either their Ceylonese origin is proved or not. They are forms of supernatural beings which are products of influences of various cultures and of intermixing of various beliefs, myths, legends, religious cults and rituals of heterogeneous origin, which have, however, been joined in their present final shape in the environment of the aboriginal Ceylonese culture into tertiary religious phenomena.

In the practice of the Sinhalese demon-worship the difference of both the classes appear in the masks, dress of the demon priests, and partly in the art of offerings. In the case of the first class the foreign style — with very few exceptions — is rigorously kept even in the offerings. In the case of the second class the foreign style appears only in some details, and does not agree exactly with the foreign dress, art, ornaments, etc., the foreign attributes of the deities being often rather fanciful, sometimes a pure invention of the demon priest, concocted according to some spurious tradition.



# NARÂM-SIN ET SES ENNEMIS D'APRÈS UN TEXTE HITTITE.

Par

*Bedřich Hrozný.*

Dans le texte hittite VAT 13.009 qui est publié par M. Figulla dans Keilschrifttexte aus Boghazköi III. no. 13 et transcrit par M. Forrer dans Boghazköi-Texte in Umschrift II. no. 3, *Narâm-Sin*, le célèbre roi d'Akkad (le 26. ou 25. siècle av. J.-C.), raconte lui-même son combat victorieux avec une grande coalition de 17 rois. Notre texte qui est écrit dans le vieux hittite, provient de la première moitié du II. millénaire av. J.-C. La légende néo-assyrienne de *Narâm-Sin*, publiée dans Cun. Texts 13, 44, relate les mêmes événements. Tandis que cette légende accentue des traits légendaires, notre texte hittite semble vouloir évoquer l'impression d'un rapport vraiment historique, en donnant les noms de tous les pays et rois ennemis, en mentionnant aussi les bâtiments, restaurés par *Narâm-Sin* etc. La valeur historique de notre texte est très différemment appréciée. Tandis que par ex. M. Éd. Meyer, *Gesch. d. Altertums*<sup>2</sup> II/1, 12, M. Forrer, l. c. VI, M. Smith, *Early history of Assyria* p. 96 et M. Dhorme dans la *Rev. Biblique* 1928, p. 172 le traitent comme une source historique, M. Landsberger dans *Zeitschr. f. Assyriol.* N. F. I. 215 et suiv. et M. Bauer dans ses *Ostkanaanäer* 84 n. 2 le considèrent comme un texte très légendaire ou tout au moins à demi-légendaire, sans prendre en considération dans leurs recherches les données de ce texte.

Il est vrai qu'il faut toujours envisager de tels textes avec une critique approfondie. Nous avons un texte semblable aussi dans une inscription babylonienne très récente, publiée par M. Boissier *Rev. d'assyriol.* 16, 157 et suiv. Il s'agit ici aussi d'une guerre de *Narâm-Sin* contre une grande coalition, conduite cette fois par un roi de Kiš qui s'appelle *Iphur-Kiš*. Ce roi fut élu dans une assemblée où toute la ville de Kiš s'est rassemblée (*Kiš<sup>ti</sup> iphur-ma*, l. 30). Il est tout à fait naturel de conclure que le nom de ce roi, ainsi expliqué par le texte, est artificiel, fictif, non historique (Landsberger et Bauer, l. cc.). Mais d'autre part on est obligé de reconnaître que les autres noms de cette inscription donnent l'impression de noms authentiques: *Putti-madal* de *Šimurru*, *Migir-Dagan* de *Mari*, *Duhsusu* de *Mardaman*, *Lugal-anna* d'*Uruk* etc. Ce qui est plus important encore c'est que le roi *Manûm* de *Magan*, cité dans cette inscription (l. 41) est mentionné dans une inscription contemporaine de *Narâm-Sin* où il est nommé *Mani*... (v. Thureau-Dangin, *Sum. u. akk. Königsinschr.* 166, h. II. 4 et suiv.)! On



voit donc que ces textes reposent au moins pour une partie sur des sources contemporaines et qu'on peut s'en servir, naturellement avec critique, pour une reconstruction de l'histoire de cette époque. Au contraire on peut même émettre peut-être l'hypothèse que le très suspect *Iphur-Kiš* est un homme historique et que cet usurpateur s'est donné ce nom pompeux pour masquer son origine plébéienne (cf. Smith, *Hist. of Assyria* 94). Mais je veux bien convenir qu'il est pour le moment plus prudent de considérer *Iphur-Kiš* comme un nom non historique. Remarquons encore qu'il s'agit dans notre texte hittite et dans le texte babylonien de deux guerres différentes (contre Landsberger l. c.). Les ennemis sauf un sont différents: la coalition ennemie est conduite dans le texte hittite par un pays *GÚ. DU<sub>8</sub>. ŠÚ. A*, dans le texte babylonien par la ville de *Kiš*. Le fait que *Narâm-Sin* devait faire deux guerres de si grande envergure ne doit pas être nécessairement suspect. Nous savons qu'il était un grand conquérant et qu'il régna apparemment à peu près 38 ans. Nous apprenons d'ailleurs par son inscription publiée par Thureau-Dangin dans *Sum. u. akkad. Königsinschr.* 166, h. qu'il a battu dans un an une coalition de 9 ennemis dont un était *Mani*..., le prince de Magan.

## I.

Regardons maintenant les noms des ennemis de *Narâm-Sin*, nommés dans notre inscription hittite.

1. <sup>m</sup>Él-ma-na-i-la ŠĀR MÁT <sup>al</sup>GÚ. ŠÚ. A (face 9) ou — plus complètement — <sup>al</sup>GÚ. DU<sub>8</sub>. ŠÚ. A (rev. 12). « *El-ma-na-ila*, roi du pays de la ville de *GÚ. DU<sub>8</sub>. ŠÚ. A*. » Lire ce mot *An-ma-na-i-la* comme M. Forrer et M. Bauer l. c. est incorrect. De même l'opinion de M. Bauer que ce nom (comme aussi les noms *Lapana-ila* et *Ilšunail* de notre texte) ne donnent pas un sens et que leur *-nail(a)* est peut-être un élément asianique, ne peut être soutenue. Il faut rappeler ici particulièrement le nom amorrhéen<sup>1)</sup> *Él-ma-à-la* (CT VIII. 41 d. 14). Dans le *-ma-* de ces noms (v. Bauer, l. c. 77) qui se trouve aussi dans le nom אֱלִמָּא דְּאַרְבִּיאל d'une tribu arabe (Gen. 10, 28), je voudrais voir une particule d'emphase, identique probablement avec le *-ma* babylonien: 'Abi-mâ-'él signifie donc « Mon père (avec emphase) est 'El », tandis que *Él-ma-ila* signifie « El (avec emphase) est le dieu par excellence » (pour *ila* voir plus bas). Dans *El-ma-na-ila* la particule *-ma* est d'après mon opinion encore renforcée par une particule

<sup>1)</sup> Malgré le livre de M. Bauer (*Die Ostkanaanäer*) je crois que nous désignons les noms comme *Elma-ila* etc. avec raison comme des noms amorrhéens. Le livre de M. Bauer est très bon au point de vue de la philologie, mais très faible dans ses conclusions historiques. [De même le nouvel article de M. Bauer sur les Amorrhéens dans *Zeitschr. f. Assyrl. N. F.* IV. p. 145 et suiv. ne prouve que de nouveau l'impossibilité de ses conclusions géographiques et historiques à l'égard de l'*Amurru*.]



enclitique *-na* d'invitation ou d'emphase,<sup>1)</sup> identique avec l'hébr.  $\text{נָא}$ . En ce cas *El-māna-ila* signifie ou « *El* (avec emphase) soit le dieu par exc. ! » ou « *El* (avec emphase) est le dieu par exc. ».

Le rapport du mot *ila* que nous avons aussi dans les noms *Lapana-ila* et ...*[-i]nnipa-ila* (face 10), puis dans le nom *El-ma-ila* et dans d'autres noms amorrhéens, comme *Sumu-ila*, *Bānu-tahtun-ila* etc. (cf. Bauer, l. c. 65), avec *il*, *el* n'est pas clair d'après M. Bauer. M. Bauer n'explique pas le *a* remarquable de ce mot qui se trouve aussi dans d'autres mots (en nom. ou gén.) et aussi dans des noms des divinités, contenus dans les noms amorrhéens, comme dans les noms *Idin-ū-Kakka* (Bauer p. 21, 70), *Zimri-Hanata* (ib. 42) et notre *Lapana-ila* (voir plus bas). Mais ce sont surtout de tels noms simples comme *Lapana-ila* qui ne peut apparemment signifier que « *Laban* (avec emphase) est le dieu (avec emphase) ou le dieu par excell. », c'est-à-dire le dieu principal, qui doivent nous conduire à la détermination de la signification de cet *-a*. *Illum* est simplement « le dieu », tandis que *ila* est « le dieu (avec emphase) », « le dieu par excellence »; *Lapana* signifie *Laban* (avec emphase) etc. Cét *-a* emphatique rappelle le status emphaticus ou determinatus dans les dialectes araméens qui dans les dialectes araméens de l'ouest sert à la détermination du substantif, tandis que dans les dialectes de l'est les formes en *-ā* sont usitées comme les formes normales. Je crois avec Prātorius (ZDMG 56, 686 et suiv.) que cet *-ā* de l'araméen st. emph. provient de l'*a* de l'accusatif et je crois aussi que notre *-a* dans *ila* etc. en est le plus ancien exemple. M. Brockelmann, Gr. d. vgl. Gramm. d. sem. Spr. I. 465 dit qu'on n'a pas encore expliqué, pourquoi l'accusatif a obtenu dans l'araméen de l'ouest à la différence du nominatif la signification de la détermination. D'après mon opinion on pourrait expliquer ce fait, en supposant qu'on a d'abord employé comme exclamation un accusatif, prononcé avec emphase: « (Voyez) le roi ! » Ainsi l'accusatif en *-a* pouvait devenir une espèce de forme emphatique des substantifs d'où il n'y avait qu'un petit pas à faire pour arriver à la détermination: il s'agissait dans une telle exclamation toujours d'une personne ou chose présente et par conséquent déterminée. En tout cas je crois que nous avons dans le *a* des noms comme *Elmanaila*, *Elmaila* etc. à faire déjà avec une espèce de status emphaticus. S'il en est ainsi, il y aurait dans les Amorrhéens outre des éléments cananéens (v. Bauer, l. c. 62 suiv.) probablement aussi des éléments araméens.

Le roi *Elmanaila* de *GÚ. DU<sub>s</sub>. ŠÚ. A* est le chef de la coalition ennemie; après la guerre perdue il apporte le tribut à Akkad (rev. 10 et suiv.). Malheureusement nous ne savons pas où il faut chercher son pays. Son idéogramme *GÚ. DU<sub>s</sub>. ŠÚ. A* rappelle l'idéogramme connu de la ville de Kutha, *GÚ. DU<sub>s</sub>. A*, dans le nord de la Babylonie. Mais il est peu pro-

<sup>1)</sup> C'est cette deuxième signification (d'emphase) que le *-na* a peut-être dans le nom *Mana-baltél* après un pronom interrogatif (cf. Bauer, p. 78).



bable que ces deux noms puissent être identifiés. Il me semble plus acceptable de chercher *GÚ.DU<sub>8</sub>.ŠÚ.A* non en Babylonie même, mais plutôt dans son voisinage.

2. <sup>m</sup> *Bu-na-na... ŠĀR MĀT* <sup>an</sup> *Pa-ak-k[i?]*..., « *Bunana*..., roi du pays de la ville de *Pakk[i?]*... ». Le nom *Bunana*... est à séparer en *Būna-na*... C'est de même un nom amorrhéen. Le mot *būnu* est très souvent usité dans les noms amorrhéens (plus rarement dans les noms babyloniens), apparemment dans la signification « créature, fils » (cf. Bauer, l. c. 52, 72); *būna* est également un accusatif emphatique. *-na* est la même particule d'invitation ou d'emphase comme dans le nom *Elmanaila* etc. Ce nom signifierait alors: « Le fils (avec emphase) soit (ou est)... ». M. Forrer, l. c. complète ce nom en *Bu-na-na-[i-la?]*; mais l'espace disponible semble être pour cette restitution un peu trop petit. Le pays de *Pakk[i?]*... est encore inconnu.

3. <sup>m</sup> *La-pa-na-i-la ŠĀR MĀT* <sup>an</sup> *Ū-ul-li-u-i*, « *Lapana-ila*, roi du pays de la ville d'*Ullivi* ». Dans le mot *Lapana* je voudrais voir le nom divin *Laban* qui se trouve dans les inscriptions du Kultépé dans le nom *Šu-Laban* et qui est écrit ici d'après la manière hittite avec *p* au lieu de *b*. Comme *Laban*, le fils de *Nahôr*, est d'après Gen. chap. 24, 28, 29 le représentant des Araméens en Mésopotamie, il est possible et même probable que le dieu *Laban*, adoré d'ailleurs aussi à *Aššur* (III. Rawl. 66, obv. II. 6), est d'origine araméenne: un nouvel indice pour l'existence des éléments araméens parmi les Amorrhéens. Dans le mot *Lapana*, comme dans *ila*, il y a le même accusatif d'emphase. Le nom signifie: « *Laban* (avec emphase) est le dieu par excellence ».

Le pays d'*Ullivi* n'est pas connu d'ailleurs. Mais il me semble très probable qu'il est identique avec le pays d'*Ulluba* ou *Ulliba* qui est nommé dans les inscriptions assyriennes du I. millénaire av. J.-C. (cf. par ex. III. Rawl. 6, rev. 49; 9, 33) et qu'il faut chercher sur le haut Tigre, à l'est de Diarbékir (cf. Forrer, Provinzeinteilung d. assyr. Reiches 85).

4. <sup>m</sup> *...[i]n(?)ni-pa-i-la ŠĀR MĀ[T]*..., « *...[i]n(?)nīpa-ila*, roi du pays... ». De même ce nom royal est un nom amorrhéen, composé avec *ila*. Le nom du pays est détruit.

5. <sup>m</sup> *Pa-am-ba ŠĀR MĀT* <sup>an</sup> *Ha-at-ti*, « *Pamba*, roi du pays de la ville de *Hatti* ». Le nom du roi *Pamba* qui est le plus ancien roi de *Hatti* jusqu'à présent connu, rappelle d'une part le nom de l'éponyme assyrien de l'année 675/5 av. J.-C. *Banbā* ou *Bambā* (III. Rawl. 1, VI. 5, Bezold, Cat. 1986), d'autre part le mot *Pampa* qui forme une partie des noms *Zili-Pampa* et *Haši-Pampa*, se trouvant dans les inscriptions de Kerkūk (Rev. d'assyri. 23, 76 et 82). La plupart de la population de cette contrée est d'origine hurri-mitannienne. A cette couche ethnique appartient peut-être aussi le mot *Pampa*, quoiqu'il soit lié dans le nom *Zili-Pampa* avec le sémitique *Zili*-. Mais des noms semblables sont répandus presque dans



toute l'ancienne Asie Antérieure. Notez par ex. les noms sumériens *Baba*, *Babâ* (Huber, Pers.-Namen a. d. Zeit d. Kön. v. Ur u. Nisin 84), les noms assyro-babyloniens *Babâ*, *Bâbaja*, *Bâbija* etc. (Tallqvist, Assy. pers. names 49, Tallqvist, Neubab. Nam. 17), les noms des inscriptions assyro-babyloniennes *Pap(p)â*, *Pappû* (Ranke, Pers. nam. of Hammurabi dynasty 135, Clay, Pers. names of Cass. per. 116, Tallqvist, Assy. pers. nam. 179, Tallqvist, Neub. Nam. 171), le nom hittite *Pappas* (Keilschrifttexte aus Bogh. III. no. 34, l. 5) etc. Il faut rappeler aussi les noms de l'Asie Mineure comme *Βαβα*, *Βαββα*, *Παπᾶς*, *Παπᾶς* etc.; voir Kretschmer, Einleit. i. d. Gesch. d. gr. Sprache, p. 336, 344 et suiv. et Sundwall, Namen d. Lykier p. 58, 173 et suiv. Tous ces noms, *Papa*, *Baba* etc. et avec eux aussi notre *Pamba* appartiennent à la catégorie des noms, provenant du langage d'enfants, qui sont répandus particulièrement dans l'Asie Mineure, quoiqu'ils se trouvent de même ailleurs. Aussi dans notre cas ce sera le mieux d'attribuer *Pamba* à la couche autochtone, hattienne (proto-hittite) de la population de l'Asie Mineure.

6. <sup>m</sup> *Zi-pa-ni* [ŠAR] MÂT <sup>an</sup> *Ka-ni-eš*, « *Zipani*, [roi] du pays de la ville de *Kaneš* ». M. Forrer lit ce nom royal <sup>m</sup> *Hu-tu-ni* ce qui est évidemment incorrect. Dans le signe *tu* les deux lignes horizontales ne percent pas la ligne verticale comme c'est le cas dans notre nom. De même M. Ehelolf qui a eu l'amabilité de collationner ce passage, confirme ma façon de lire. Le nom *Zipani* rappelle le nom de la divinité hittite *Zappanaš*, *Zampanaš*, *Zapnaš* auquel j'ai comparé (Zeitschr. f. Assy. N. F. IV. 176 et suiv.) hypothétiquement le nom de la déesse étrusque *Zipanu*, *Zipnu*, *Zipna* qui appartient à la catégorie des divinités étrusques, nommées *Lasa*. L'étrusque *Zipanu* est plus semblable encore à notre *Zipani* que les noms hittites *Zappanaš* etc. Il est peu probable que nous puissions comparer ici les noms assyro-babyloniens comme *Zabânum*, *Zabbânu*, *Zabînu*, *Zabûnu* (v. Ranke, Pers. names of Hamm. dyn. 178, Tallqvist, Assy. nam. 245 et suiv., Tallqvist, Neubabyl. Nam. 216). De même *Zipani*, comme *Pamba*, appartiendra probablement à la couche hattienne de la population de l'Asie Mineure.

7. <sup>m</sup> *Nu-ur*..... Le nom du pays de ce roi du nom babylonien *Nûr*.... n'est pas malheureusement conservé. On se souviendra ici du roi *Nûr-Dagan* qui régnait probablement à *Purušhanda* au temps de Sargon d'Akkad. Comme le texte CT XIII. pl. 44, face II. 5 le montre, nous pouvons supposer que *Purušhanda* était nommé de même dans notre texte parmi les ennemis de *Narâm-Sin*. Est-ce qu'on peut compléter dans notre ligne *Nûr*-[*Dagan*, roi du pays de la ville de *Purušhanda*] et considérer ce *Nûr-Dagan* II. comme un des successeurs de *Nûr-Dagan* I.? Ce roi dont le nom commence par le mot *Nûr*-, était en tout cas d'origine babylonienne. Une dynastie babylonienne dans un état de l'Asie Mineure de cette époque n'était rien d'impossible, comme nous le démontrent les inscriptions assyriennes de Kultépé. Les Suméro-Babyloniens (et plus tard aussi les Assy-



riens) s'intéressaient depuis les temps les plus anciens de l'Asie Mineure, riche en produits naturels.

8. <sup>m</sup>Hu-va-a-ru-va-aš ŠĀR MĀT <sup>ain</sup>A-mur-ri, « *Huvâruvaš*, roi du pays de la ville d'Amurri. »<sup>1)</sup> M. Forrer lit le nom royal *Ag-va-a-ru-va-aš*. Mais j'ai lu ce nom sur l'original <sup>m</sup>Hu-va-a-ru-va-aš et aussi M. le Dr. Ehelolf qui a bien voulu collationner ce nom, confirme ma façon de le lire. Le nom *Huvâruvaš* dont la racine doit être \**hṽār-*, donne l'impression d'un nom hittite. De tous les noms des ennemis de *Narâm-Sin* ce nom seul a la terminaison hittite -š; pour la racine de ce nom voir les mots hittites semblables *ḫu-u-va-ar-.....* Bogh.-Texte i. Umschrift II. no. 30, I. 7, Keilschr.-Urk. a. Bogh. IX. no. 1, IV. 3, *ḫu-va-ar-ta-aš* Bo. 2011, face 86, *ḫu-u-va-ar-za-ki-u-va-ar* (Hrozný, Spr. d. Heth. 79) etc. Un roi hittite en Syrie est dans le II. millénaire av. J.-C. également possible comme les dynasties aryennes dans la même époque. Encore l'Ancien Testament mentionne la population hittite à Palestine et d'après lui (Gen. 10, 15) Heth était un fils de Chanaan. Les plus anciens noms hittites se trouvent dans les inscriptions du Kultépé du 21. siècle av. J.-C. Mais le roi *Narâm-Sin* est à placer dans le 26. ou — ce qui est plus probable —, si nous considérons la quatrième dynastie d'*Uruk* et la dynastie de *Gutium* comme partiellement contemporaines avec la dynastie d'*Akkad* (cf. J. Lewy, OLZ 1928, 967 et Smith, Hist. of Assyria 76, 99.) à peu près dans le 25. siècle av. J.-C. Il est vrai qu'il est — indépendamment de notre question — très probable que les Hittites sont venus en Asie Mineure dans la deuxième moitié du troisième millénaire av. J.-C., leurs prédécesseurs indoeuropéens, les Lûites, au moins vers la moitié du même millénaire. Le nom *Huvâruvaš* peut être sans doute aussi un nom lûite. Il n'est donc pas tout à fait impossible qu'un roi lûyo-hittite ait régné en Syrie dans le 25. siècle av. J.-C., mais c'est — pour cette époque — en tout cas un peu surprenant (voir encore plus bas).

9. <sup>m</sup>Ti-iš-š[e?]-en-ki ŠĀR MĀT <sup>ain</sup>Pa-ra-ši, « *Tišsenki*, roi du pays de la ville de *Paraši* ». Je voudrais identifier ce pays de *Paraši* avec le pays de *Baraḫsi* à qui les prédécesseurs de *Narâm-Sin* Sargon et *Rimuš* avaient fait la guerre. Leurs inscriptions mentionnent souvent leurs combats avec l'Élam et le *Baraḫsi*; au temps de *Rimuš* *Abalgamaš* était le roi et *Sidgau* le gouverneur de *Baraḫsi*. A cette époque le *Baraḫsi* exerçait, semble-t-il, la souveraineté sur l'Élam. Le roi *Rimuš* se vante d'avoir « arraché les fondements de *Baraḫsi* d'entre le peuple de l'Élam ». *Baraḫsi* est dans ces inscriptions toujours nommé après l'Élam, il était alors probablement plus éloigné de la Babylonie que l'Élam. De même *Anu-mutabil*, gouverneur de la ville de *Dêr*, a vaincu plus tard *Anšan*, Élam, *Simaš* et *Baraḫsum*. Voir

<sup>1)</sup> *Amurru* « l'ouest » semble appartenir à la racine *عمر* « *texit* (rem aqua) »; l'océan serait le sujet, le soleil dans l'ouest l'objet de ce verbe dans ce cas. Comparer aussi le nom de la ville de Gomorrhe, hébr. *עמורה*?



aussi *Ba-ra-aḥ-si-ù* «le Barahsien» comme un nomen gentiliicum et peut-être aussi un nom propre (Scheil, Textes él.-sém. V. p. 81, no. 23). *Paraši* n'est qu'une forme différente pour *Barahsi*; une faible aspiration est ici disparue sans trace. Mais ce nom géographique apparaît aussi dans une forme *Marḥaši* où *m* remplace *p* ou *b*. Voir par ex. Poebel, *Histor. a. gramm. texts* (Univ. Mus. V.), no. 75, III. 29, IV. 27, où *Marḥaši* est nommé après l'Élam, IV. Rawlinson<sup>2</sup> 36, no. 1, I. 17 où il est nommé après l'*Anšan*, Rev. d'assy. 15, 116, 27 où *Marḥaši* est apparemment identifié avec *Paraši* (cf. Scheil *ibid.* p. 119), Cuneif. Texts 14, 1, 16, où nous trouvons la même équation, Keilschrifttexte aus Assur versch. Inh. no. 92, 33 etc. D'après le texte de M. Boissier (Rev. d'assy. 16, p. 163, ligne 39) de même *Hubšum-kibi*, roi de *Marḥaši*, participait à la révolte, organisée par la ville de *Kiš* contre *Narâm-Sin*. Si les données de nos textes sont authentiques, on devrait considérer *Hubšum-kibi* comme prédécesseur ou successeur de notre *Tiššenki*. Le roi *Abalgamaš* de *Barahsi* qui était contemporain de *Rimuš* serait encore plus ancien.

Il paraît séduisant de rapprocher le nom *Barahsi-Paraši-Marḥaši* d'un pays, nommé très souvent à côté de l'Élam, avec un autre nom géographique très semblable, nommé aussi à côté de l'Élam dans la grande inscription de Darius à Béhistoun, § 6 (voir Weissbach, Keilinschr. d. Achaem. 10 et suiv.), c'est à dire le babyl. *Parsu*, vieux-perse *Pārsa*, élam. *Parsin*, jusqu'à présent la plus ancienne forme du nom de la Perse ou plutôt de la Perside, gr. Περγίς, hébr. *Pāras* (פָּרָס). *Pārsa* serait donc la forme qui aurait été donnée à ce nom par les anciens Perses. Si cette hypothèse était juste, l'ancien *Barahsi-Paraši* répondrait à peu près à la province *Fārs* ou *Fārsistān* d'aujourd'hui, située au sud-est du Khouzistān qui répond de son côté à peu près à l'ancien Élam. S'il y avait de même une ville de *Barahsi*, nous devrions la chercher en ce cas le plus vraisemblablement à la place de Persépolis (Πέρσαι, Περσέπολις) dont le nom laisse supposer un nom autochtone plus ancien: *Parsu*. Cette hypothèse serait naturellement à écarter, si on devait combiner le nom *Parsu* avec le nom du pays de *Parsuaš*, *Parsua*, situé au sud du lac d'Ourmia (cf. par ex. Thureau-Dangin, Huit. camp. de Sargon, p. IV. n. 5 et Schachermeyr dans Ebert, Reallex. d. Vorgesch. X. 71). En ce cas les anciens Perses auraient apporté leur nom avec eux. Mais cette deuxième possibilité me semble assez peu probable; comparer aussi E. Meyer dans Zeitschr. f. vgl. Spr. 42, p. 16, n. 1.

10. Le nom du dixième ennemi de *Narâm-Sin* qui se trouvait probablement à la fin de la ligne 12, manque maintenant.

11. <sup>m</sup> *Ma-da-ki-na ŠAR MÂT* <sup>als</sup> *Ar-ma-ni*, «*Madakina*, roi du pays de la ville d'*Armani*». L'expédition de *Narâm-Sin* contre le pays d'*Armani* est mentionnée de même dans des inscriptions authentiques de ce roi;



voir Thureau-Dangin, Sumer. u. akkad. Königsinschriften, p. 166 d et Rev. d'assy. X. 101, no. 1. Le texte néo-assyrien Keilschrifttexte a. Assur versch. Inh. Nr. 92, qui relate des expéditions militaires de Sargon d'Akkad, nomme l. 13 *Armani* entre *Lullubi* et *Akkadi*. Il faut le chercher donc apparemment au nord-est de la Babylonie. *Armani* est probablement identique avec la ville d'*Arman*, nommée chez Téglat-Phalasar I. et Salmanassar III, qu'il faut chercher dans le Zagros, à l'est de Djebel Hamrîn (cf. Hommel, Ethn. u. Geogr. d. a. Orients p. 295). *Armani* n'a probablement rien à faire avec le nom de l'Arménie qui n'est pas encore expliqué et dont la plus ancienne forme est *Armina* dans les inscriptions achéménides.

12. <sup>m</sup> *Kip-p[u(?)...?]* ŠĀR HAR. SAG ERIN, « *Kipp[u...?]*, roi de la montagne des cèdres », c'est-à-dire de l'Amanos; voir Goudéa, statue B, V. 28. C'est de là que retirait Goudéa les bois de cèdre et d'*urkarinnu* pour ses constructions. Le nom de ce roi qui régnait dans un pays, riche en bois, et dont le nom semble contenir le nom d'un arbre<sup>1)</sup> (si on ne doit pas plutôt lire les signes *IS. KIB* simplement *kép*?), pourrait être considéré comme suspect. Mais le même groupe des signes *IS. KIB* se trouve aussi dans le nom d'un fils de *Narâm-Sin*, *Na-bi-IS + KIB. MAŠ*, qui est connu par une inscription contemporaine (Comptes rendus de l'Ac. d. inscr. 1899, p. 348, pl. I).

13. <sup>m</sup> *Ti-eš-š[i?]-...* Le nom de ce roi rappelle le nom du roi *Tiššenki* de *Paraši*. Le nom de son pays n'est pas malheureusement conservé.

14. <sup>m</sup> *Ur-La-ra-ak ŠĀR MĀT* <sup>ala</sup> *La-ra-ak*, « *Ur-Larak*, roi du pays de la ville de *Larak* ». Le nom du roi de cette ville, située dans l'est de la Babylonie, est sumérien. D'après Bauer, Ostkanaanäer, p. 84, n. 2 ce nom est artificiel. Mais, comme le démontrent par ex. les noms *Ur-Kéški* et *UR. SAG. UD. KIB. NUN* <sup>ki</sup> de l'obélisque de *Maništuš* (C. 9, 25; 6, 13), cette opinion n'est pas justifiée.

15. <sup>m</sup> *Ur-[b]a(?) -an-da ŠĀR MĀT* <sup>ala</sup> *Ni-ik-k[i]-...*, « *Ur-banda*, roi du pays de la ville de *Niḫku* ». La ville de *Niḫku* doit être cherchée d'après les inscriptions de Téglat-Phalasar III (cf. Streck, Zeitschr. f. Assy. 15, 326) dans le pays de *Tupliaš* qu'il faut localiser au nord-est de la Babylonie sur les pentes du Zagros. L'inscription Keilschriftt. a. Assur versch. Inh. no. 92, 16 nomme le pays de *Niḫku* entre *Gutium* et *Dêr*. De même le nom *Urbanda* est un nom sumérien; comparer par ex. le nom du dieu *Lugulbanda*, adoré dans le proche *Ašnunak*, et des noms comme *Galubanda* (Huber, Pers.-nam. a. d. Zeit d. Kön. v. Ur u. Isin, p. 190).

16. <sup>m</sup> *Il-šu-na-i-il ŠĀR* <sup>ala</sup> *Túr-ki*, « *Ilšunail*, roi de la ville de *Turki* ». Cette ville est apparemment identique avec le pays de *Turukki*, mentionné Keilschriftt. a. Assur versch. Inh. no. 92, 39 et dans une inscription du

<sup>1)</sup> Comparer <sup>m</sup> *KIB* = *šallûru*, <sup>m</sup> *KIB. KUR. RA*, <sup>m</sup> *KIB. BABBAR* et <sup>m</sup> *KIB. GAL* = *kameššaru*, ar. كَمْشَرِي « le poirier » (Mitt. d. Vorderas. Ges. 18/2 p. 18 et 36).



roi assyrien *Adadnarâri* I. (Altorient. Bibl. I. 60, 19: *mât Tu-ru-ki-i*), et vaincu dans la 37. année du règne de *Hammurabi* (Langdon, Weld-Blundell Collection II. 34: *Tu-ru-uk-kum*). Ce pays doit être cherché dans le Zagros, à l'est de l'Assyrie; cf. Weidner, Altor. Bibl. I. 61, n. 12. Le nom du roi *Ilšunail* signifie apparemment: « Son dieu soit (ou: est; pour -na-voir plus haut) *Il* ». Il est du caractère amorrhéen, mais son -šū semble montrer déjà l'influence babylonienne.

17. <sup>m</sup>Ti-i[š?]-bi-in-ki ŠĀR MĀT <sup>an</sup>Ku-ur-ša-ú-ra, « *Tišbinki*, roi du pays de la ville de *Kuršaura* ». Il n'est pas impossible que *Kuršaura* est à identifier avec *Garsaura*, aujourd'hui Ak Serai, au sud du Halys (v. Forrer, Sitz.-Ber. d. preuss. Ak. d. Wiss. 1919, 1039). Mais on pourrait aussi se demander, si *Kuršaura* n'a rien à faire avec le nom de la ville *Kuššara* qui joue un grand rôle dans la plus ancienne histoire hittite et que nous pourrions attendre à juste titre dans un texte, mentionnant *Hatti*, *Kaneš* et probablement aussi *Purušhanda*. Remarquons encore qu'il est d'autre part un peu surprenant que *Kuršaura* ne soit pas mentionné, si je ne me trompe pas, ailleurs dans les textes hittites. Est-ce que *Kuššara* remonte peut-être à un plus ancien *Kuršaura* qui a pu se conserver dans la traduction hittite de notre texte, écrit originairement en babylonien? Il est naturellement peu probable qu'on pourrait chercher *Kuššar* à *Garsaura*. En tout cas les matériaux actuels ne permettent pas une décision définitive sur cette question. Le nom du roi *Tišbinki* contient d'après mon opinion le nom du dieu *Tešup*; pour sa deuxième partie -*inki*, étymologiquement peu claire, voir aussi le nom du roi *Tiššenki* de *Paraši* (plus haut no. 9; cf. no. 13?). La grande ressemblance de ces deux noms, provenant de deux pays si éloignés l'un de l'autre, pourrait peut-être nous amener à nous demander, si le nom *Tiššenki* n'est pas artificiellement formé d'après le nom *Tišbinki*.

## II.

Nous avons vu que les noms de tous ou presque tous les ennemis de *Narâm-Sin* ne sont pas — au point de vue de la philologie au moins (contre Bauer, l. c. 84, n. 2) — impossibles. Mais quelques doutes s'élèvent à l'égard de quelques-uns d'entre eux, si on les considère du point de vue de l'histoire et particulièrement de la chronologie.

J'ai fait remarquer déjà plus haut (p. 70) que l'existence d'un roi lûyohittite (*Huvâruvaš*) dans la Syrie du 25. siècle av. J.-C. n'est pas tout à fait impossible, mais qu'elle est à cette époque-là en tout cas un peu surprenante. Le même problème s'attache aussi aux noms de cinq rois qui portent les noms amorrhéens: *Elmanaila*, *Bûnana*..., *Lapanaila*, ...*innipaila* et *Ilšunail* (celui-ci est déjà un peu akkadisé). D'après notre texte des rois amorrhéens régnaient au temps de *Narâm-Sin* à *GÚ. DU.*, *ŠÚ. A*



(au voisinage de la Babylonie?), dans le Zagros à l'est de l'Assyrie (*Turki*) et sur le haut Tigre (?*Ullivi*). Dans la Babylonie même des noms amorrhéens de cette espèce apparaissent —semble-t-il— pour la première fois dans le temps de *Lipit-Ištar*, roi d'Isin (env. 2150—2140 av. J.-C.); voir Bauer, l. c. 94. A peu près trois siècles séparent donc *Narām-Sin* de *Lipit-Ištar*, si nous plaçons le premier dans le 25. siècle av. J.-C. (v. p. 70). Si les données de notre texte étaient vraies, une invasion des Amorrhéens dans des pays de la rive gauche du Tigre aurait eu lieu trois siècles avant l'époque dans laquelle nous les trouvons dans la Babylonie même, voilà ce qui est également très étrange!

Il est d'autre part sûr que déjà Sargon d'Akkad et *Šarganišarri* ont beaucoup à faire avec l'*Amurru* et que de même la troisième dynastie d'Ur doit se défendre contre les attaques des tribus amorrhéennes. Au temps de *Šulgi* (env. 2320 av. J.-C.) on mentionne «le butin du pays d'*Amurru*» (v. Bauer, l. c. 84, n. 3); sous le règne de *Šu-Sin* (env. 2270 av. J.-C.) qui bat les Amorrhéens on érige un mur contre les assauts, venant de l'*Amurru*. Au temps d'*Ibi-Sin*, le dernier roi de cette dynastie, dans sa lutte contre *Išbi-Irra* (env. 2235 av. J.-C.), le fondateur de la dynastie d'Isin, provenant de *Mari*, les hordes de *MAR. TU* (= *Amurru*) jouent un rôle important (voir Legrain, *Histor. fragments* no. 6 et 9); de même le roi *Ibi-Sin* se vante de les avoir subjuguées (cf. Bauer dans *Zeitschr. f. Assyr. N. F.* IV. p. 146, n. 1). Une influence amorrhéenne sur la Babylonie déjà au temps de la dynastie d'Akkad peut être reconnue dans la pénétration du culte du dieu *Dagan* en Babylonie à cette époque-là: nous trouvons déjà ce nom divin dans les noms propres de l'obélisque de *Maništusu*. Tout ce que nous savons de ce dieu qui est apparemment identique avec le dieu Dagon des Philistins, nous dit clairement qu'il est un élément étranger dans le panthéon babylonien où il n'était que secondairement identifié avec *Enlil*. Il ne semble donc pas tout à fait impossible qu'une première (?) invasion amorrhéenne a inondé déjà au temps de la dynastie d'Akkad particulièrement quelques parties de la rive gauche du Tigre et que ce n'était que sous la dynastie d'Isin que de même la Babylonie même a succombé finalement aux attaques perpétuelles de ces barbares. On pourrait mettre même l'existence d'un roi lûyo-hittite en Syrie dans la même époque en rapport avec cette migration des tribus amorrhéennes, en supposant que l'arrivée d'une avant-garde des Lûyo-Hittites indoeuropéens en Asie Mineure et en Syrie a forcé les Amorrhéens à quitter leur pays et à chercher des nouveaux domiciles dans l'est.

Ce seraient naturellement des hypothèses assez hardies qu'on ne peut pas baser seulement sur un texte de notre espèce, sans une confirmation d'un autre côté. Tant qu'une telle vérification manque, on doit peut-être convenir qu'il soit aussi possible qu'au moins les noms amorrhéens et le nom hittite (et aussi *Tiššenki*? V. plus haut) de notre texte ne soient pas



authentiques. On pourrait en ce cas supposer que la dernière rédaction de notre texte date du temps de la dynastie amorrhéenne (de *Hammurabi*) et que les noms suspects y soient entrés dans cette époque-là. Nos matériaux très incomplets ne permettent pas malheureusement de savoir, laquelle de ces deux possibilités mérite d'être préférée. En tout cas je considérerais comme une faute, si on voulait refuser le texte entier comme un texte non historique et négliger ses données comme non existantes. Le cas de *Manûm* de *Magan* recommande de ne pas exagérer la critique.

### III.

Mais quelle que soit la valeur historique des noms amorrhéens de notre texte pour l'époque de *Narâm-Sin*, ils me semblent être importants dans une autre direction. Ils nous montrent — avec d'autres — qu'il y avait parmi les Amorrhéens probablement de même des éléments araméens ou au moins araméïsants; voir le status emphaticus en -a et le nom divin *Laban* (et apparemment aussi le nom du dieu *Adad*; cf. Dhorme dans *Rev. biblique* 1928, p. 71 et suiv.)<sup>1</sup>).

A cet égard une vieille copie d'une inscription authentique de *Narâm-Sin* mérite peut-être d'être mentionnée ici: *Rev. d'assy.* 8, 199 et suiv. où ce roi parle de sa victoire sur *Haršamatki*, le prince d'*Aram* et d'*Am*. *Narâm-Sin* l'a vaincu dans la montagne de *Tibar* dont le nom rappelle celui des Τιβάρηνοί, lat. *Tibarani* (cf. assyr. *Tabal* et hébr. תִּבְרַן), qui — originairement au moins — habitaient dans le Taurus au nord et nord-est de la Cilicie. Le nom *Aram* est tout à fait identique avec le nom du peuple araméen, hébr. אֲרָם, cunéif. *Aramu*, *Arumu*. Je crois qu'on ne peut pas séparer ces deux noms l'un de l'autre. Dans les matériaux jusqu'à présent connus les Araméens apparaissent pour la première fois — sous le nom *Ahlamau* — dans les lettres de Tell el-Amarna (Knudtzon no. 200; env. 1400 av. J.-C.) Il semble donc très étrange de rencontrer ce peuple dans notre texte à peu près un millénaire avant l'époque de Tell el-Amarna. Mais aujourd'hui où de même d'autres peuples, qu'on ne connaissait que des temps postérieurs, paraissent déjà dans le troisième millénaire av. J.-C., aujourd'hui où nous pouvons poursuivre l'existence des Indoeuropéens dans l'Asie Antérieure de même jusqu'à cette époque-là, cet argument ne peut pas avoir la même valeur comme auparavant. Il n'est pas impossible d'après mon opinion que les Araméens, un peuple parent avec les Assyro-Babyloniens et les Hébreux, commençaient de pénétrer sporadiquement déjà dans le troisième millénaire av. J.-C. en Syrie et en Mesopotamie dans les territoires qu'ils devaient habiter plus tard et où ils rencontraient naturellement une résistance violente de l'empire akkadien.

<sup>1</sup>) Il me semble tout à fait impossible de considérer *Adad* comme un dieu babylonien.



*Narâm-Sin* nomme dans son inscription outre *Aram* encore le pays (ou le peuple?) d'*Am*. Ce nom auquel on n'a prêté jusqu'à présent aucune attention, rappelle le nom égyptien des Sémites asiatiques, des Cananéens etc. 'Am, '3m, qui se trouve dans les inscriptions égyptiennes dès l'époque de l'Ancien Empire (env. 2800—2400 av. J.-C.), c'est-à-dire à peu près depuis le temps de la dynastie d'*Akkad*. D'après mon opinion il est bien possible que ces deux noms, *Am* de *Narâm-Sin* et 'Am des inscriptions égyptiennes soient identiques. Ils rappellent d'une part le mot sémitique אִם «peuple; parent», d'autre part le nom du peuple ammonite, אֲמֹנִי עַמּוֹן, habitant dans la Transjordanie, au voisinage des Araméens; comparer — quant à la signification — aussi le nom *Ahlamê* des nomades araméens qui se rattache d'après le P. Strassmaier à l'arabe حِلْمٌ, pl. أَحْلَامٌ «ami, compagnon» (v. Schiffer, *Aramäer* 16). Ainsi 'Am, originellement un mot appellatif avec la signification «peuple», pourrait être la plus ancienne désignation pour les Sémites cananéens et syriens que nous nommons d'un nom babylonien-biblique les Amorrhéens. 'Am serait en ce cas le nom primordial de la branche cananéenne de la famille sémitique qui nous manque encore.

Si *Aram* de l'inscription de *Narâm-Sin* désigne en vérité les Araméens, on concevrait bien la présence des éléments araméens dans les noms royaux de l'inscription hittite de ce roi. Les noms *Aram* et *Am* de *Narâm-Sin* pourraient désigner quelques tribus du bord du désert syrien qui furent poursuivis par *Narâm-Sin* jusque dans le Taurus de la Syrie du nord, tandis que le nom *Haršamatki* de leur prince pourrait s'expliquer peut-être par le caractère mixte de la population syro-paléstinienne.



## EINSTIGE BRÜCKEN ZWISCHEN ORIENT UND OKZIDENT.

Von *Albert Wesselski*.

In Sizilien wird folgende Sage erzählt: König Wilhelm der Böse (1154—1166) hatte alles gemünzte Gold und Silber eingezogen und dafür Geld aus Leder ausgegeben. Um sich nun zu vergewissern, daß tatsächlich alles abgeführt worden sei, ließ er in den Straßen Palermos einen Zelter herumführen und dazu ausrufen, daß er für ein Goldstück feil sei. Ein junger Prinz verlangte von seiner Mutter ein Goldstück, und sie, die keines mehr hatte, schickte ihn zu den Kapuzinern: dort sei sein Vater begraben, und dem solle er das Goldstück nehmen, das man ihm seinerzeit, einem damals noch geltenden Brauche folgend, in den Mund gegeben habe. Verhaftet und um die Herkunft des Goldstücks befragt, erzählte der Jüngling die Wahrheit, und der König ließ nun allen bei den Kapuzinern Begrabenen das Gold nehmen.

Diese Sage hat G. Pitрэ 1873 in dem *Archivio storico siciliano* (I, 79 f.) mit Nachweisen von Parallel-Erzählungen in sizilianischen Geschichtswerken veröffentlicht, aber sofort meldete sich der deutsche Historiker Adolf Holm, später Professor an den Universitäten in Palermo und Neapel, und führte in einem Schreiben an die Zeitschrift die Sage auf den ältern Dionysios zurück, von dem Aristoteles (*Oek.*, II. 2, 20) berichtet, er habe, nachdem er nach Beschlagnahme alles Edelmetallgeldes zinnerne in Verkehr gesetzt hatte, Gegenstände seines Hausrats zum Verkauf gestellt; die Syrakusaner, die Stücke davon erwarben, seien verzeichnet und ihnen das Gekaufte wieder abgenommen worden. So, meinte Holm, seien zwei Hauptzüge der Sage in der Geschichte von Dionysios belegt; die Prägung minderwertigen Geldes und das Angebot des Verkaufes; der dritte Zug, der bei keinem alten Schriftsteller vorkomme, aber auch im Mittelalter nicht erfunden worden sein könne, nämlich die aus dem Munde des Toten genommene Münze, müsse wohl auf einer alten Volksüberlieferung beruhen, und so prägte Holm den Satz: „Die Gesetze, die für die mythischen Traditionen gelten, haben denn auch dieselbe Geltung für die geschichtlichen; für sie gibt es weder die Jahrhunderte, noch die veränderten Umstände.“

Die Abhandlung Holms hat dann G. Pitрэ, als er die Sage in seinen *Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani*, 1875 neuerdings behandelte (IV. 23—34), abgedruckt, und F. Liebrecht benutzte den Anlaß, um sich, in dem *Jahrb. f. rom. u. engl. Littg.*, XV. 398 f. (= *Zur Volkskunde*, 1879, 93 f.), mit Holm auseinanderzusetzen; nach ihm ist es keineswegs sicher,



daß der Zug mit der Totenmünze aus dem Altertum stamme, zumal da dieser Gebrauch in manchen europäischen Ländern erst vor kurzem ausgestorben sei oder sogar noch fortbestehe. In Sizilien möge er viel länger im Schwange gewesen sein, als man gemeiniglich annehme; vielleicht habe er sich sogar in irgendeinem entlegenen Winkel bis zur Gegenwart erhalten. Nun haben Liebrecht, Holm und Pitre übersehen, daß es für die ganze Sage alte literarische Belege gibt, die derlei Annahmen überflüssig machen: die Sage steht nämlich schon in einer Novelle des 1485 erschienenen Esopo von Francesco del Tупpo, und die Quelle dieser Novelle war die *Chronica di Parthenope* (s. A. Mauro, Francesco del Tупpo e il suo „Esopo“, 1926, 151 f.); so verschiebt sich der Schwerpunkt aus der Gegenwart oder der Zeit vor fünfzig Jahren in eine Zeit, die nicht einmal mehr zwei Jahrhunderte nach dem angeblichen Faktum liegt. Viel wichtiger aber ist das:

In einer Sammlung indischer Sūtra, die der 280 u. Z. verstorbene Seng-Huei aus verschiedenen Quellen unter dem Titel *Lieu tu tsi king* in seine chinesische Muttersprache übertragen hat, findet sich u. a. eine Erzählung folgenden Inhalts (Éd. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois*, 1910 f., I. 247—250):

Ein König, der einen schlechten Lebenswandel führte, erinnert sich, daß er bei seinem Tode in das Große Gebirge eingehen werde, und er fragt sich: „Warum soll ich nicht Gold sammeln, um es dem Könige des Großen Gebirges zu verehren?“ Drum nimmt er seinem Volke das Gold weg und verkündet, daß, wer auch nur ein Karat zurückbehalte, mit dem Tode werde bestraft werden. Nach drei Jahren läßt er dann bekanntmachen, er werde seine Tochter und eine hohe Würde dem geben, der ihm ein ganz klein wenig Gold bringen werde. Da sagt der junge Bodhisattva, der der Lehre des Buddha anhängt, zu seiner Mutter: „Vor Zeiten hast du meinem Vater, als er starb, ein Goldstück in den Mund gelegt, damit er sich durch dieses Geschenk die Huld des Königs des Großen Gebirges gewinne; dieses Goldstück muß noch dasein, und man muß es nehmen und es dem Könige anbieten.“ Die Mutter willigt ein, der Jüngling tut nach seinen Worten, er wird von dem Könige über die Herkunft des Goldstücks befragt, und er erzählt alles. Da fragt ihn der König: „Seit wann ist dein Vater tot?“ — „Seit elf Jahren.“ — „Er hat also dem Könige des Großen Gebirges dieses Geschenk nicht gemacht?“ — Und der Bodhisattva: „Nach den Schriften aller Heiligen ist nur die buddhistische Religion wahr, und die heiligen Bücher des Buddhismus sagen: Wer das Gute tut, den geleitet das Glück, und wer das Böse tut, dem folgt das Unglück; Glück und Unglück sind wie der Schatten oder der Widerhall: wollte man seinen Leib laufen lassen, um dem Schatten zu entinnen, oder die Hand an den Berg legen, um den Widerhall zu stillen, würde das je gelingen?“ Schließlich sieht der König sein Unrecht ein, begnadigt alle Gefangenen und gibt das ganze geraubte Gold zurück.



Erwin Rohde meint (*Psyche*<sup>7</sup>, I. 24 f., 306 f.), der Obolos sei als eine symbolische Gabe zu deuten, mit der man sich von der Pflicht, dem Toten seine gesamte Habe mitzugeben, abfand, und bezeichnet als wahrscheinlich, daß man diese Sitte mit der Dichtung vom Totenfährmann witzig in Verbindung gebracht habe und daß diese einleuchtende Verbindung nachträglich zum Volksglauben geworden sei; hätte Rohde hier recht, so hätte diese Art Abfertigung des Toten mit einer Münze in jener Gegend Indiens, aus der das Sūtra stammt, die Verbindung mit etwas anderm eingegangen, das man wohl nicht als Dichtung bezeichnen könnte, nämlich mit der Anschauung, für den Toten sei es wesentlich, seinen neuen König oder Richter günstig zu stimmen. Diese Absicht ist es auch, die den indischen König, zum Unterschiede von dem sizilianischen, bei dem nur nackte Habsucht das treibende Moment ist, zu der Einziehung des Goldes verleitet; ansonsten aber stimmen diese zwei Traditionen, besonders auch durch das Gespräch zwischen Sohn und Mutter, so sehr miteinander überein, daß eine Unabhängigkeit nicht gut angenommen werden kann. Nun ist der Brauch der Totenmünze viel weiter verbreitet, als F. Liebrecht und später R. Andree (*Ethnographische Parallelen*, N. F., 1889, 24—29) annehmen konnten; P. Sartori belegt ihn (*Archiv f. Religionswissenschaft*, II. 205—225), von Gegenden, die uns hier interessieren können, bei den Kurden von Eriwan, aber auch in Annam, und J. Hinton Knowles, der lange in Kaschmir als Missionär lebte, berichtet (*A Dictionary of Kashmiri Proverbs and Sayings*, 1885, 18 f.), daß dort die Hindu den Toten, weil sie glauben, ihre Seelen hätten in den ersten sechs Monaten nach dem Tode ein Wasser zu übersetzen, eine Münze in den Mund legen, damit sie den Fergen bezahlen.

Aber auch die dem Obolos geltende Leichenberaubung ist nicht auf die alte heidnische Geschichte von Dionysios, die christliche Sage von dem bösen Wilhelm und die buddhistische Legende von dem bekehrten indischen Könige beschränkt; merkwürdigerweise gibt es auch eine mohammedanische Überlieferung. Diese steht in dem Kitāb maǧma' al-amthāl des 1124 verstorbenen Maidānī (XXIII. 486; Freytag, *Arabum proverbialia*, II. 556) und lautet: Aslam ibn Zurā'a, der Statthalter von Chorassan, pflegte dem Volke größere Abgaben, als üblich waren, aufzutragen, und als er hörte, die Perser legten ihren Toten eine Drachme in den Mund, öffnete er die Särge, um den Toten diese Drachme zu nehmen.

Um diese Erzählung, die im dritten Viertel des siebenten Jahrhunderts u. Z. und in einem einmal von Griechen beherrscht gewesenem Lande spielt, als ein Mittelglied zwischen der indischen Erzählung, die spätestens aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert stammt, und der sizilianischen, die etwa ein Jahrtausend jünger ist als die indische, ansprechen zu können, fehlt ihr allzu viel, und so muß die Frage nach dem äußern Zusammenhang, den der innere gebieterisch verlangt, unbeantwortet bleiben.



Das *Lieu tu tsi king* enthält noch andere Vorerzählungen europäischer Fabeleien; so ist, mit Hinweglassung alles Gleichgültigen, der Inhalt des 52. Stücks (Chavannes, I. 195—197) so:

Der Bodhisattva und sein älterer Bruder begaben sich einmal auf eine Handelsreise in das Land der Nackten. Auf dem Wege sagte der Bodhisattva, es wäre gut, sich dort den Sitten anzupassen und bescheiden aufzutreten, ohne ihre höhere Bildung hervorzuheben; der ältere aber meinte, sie dürften auf nichts verzichten, was ihre Würde erheische, daher auch nicht nackt gehen wie die andern. Nun feierten die Nackten an dem Ende jeder Monatshälfte ein Fest: sie salbten sich den Kopf mit Hanföl, bestrichen sich den Körper mit weißem Staube, legten sich Knochenschmuck um den Hals, schlugen Steine aneinander und tanzten und sangen miteinander, Männer und Frauen. Der Bodhisattva, der als erster der Brüder zu ihnen kam, tat wie sie, und die Leute waren glücklich; der König zeigte ihm Liebe und kaufte ihm sein Kaufmannsgut um den zehnfachen Preis ab. Anders der ältere Bruder, der nun, zu Wagen, ins Land kam: er sprach im Namen eines strengen Gesetzes, und so entfremdete er sich das Herz der Nackten; der König erboste sich über ihn, das Volk schalt ihn, man plünderte seine Reichtümer und schlug ihn, und nur die Bitten seines Bruders brachten es zuwege, daß man ihn entließ.

Die Geschichte, an deren Ende der Buddha sagt, daß der jüngere Bruder er, der ältere Devadatta gewesen sei, ist im Grunde nichts anderes als die 78. Fabel des Romulus, wo allerdings die Sympathien des Erzählers umgekehrt verteilt sind: der Buddha ist der fallax, Devadatta der verax; das Land der Nackten aber ist die provincia simiorum (s. Thiele 266 f. und LX f.; Bolte und Polívka, II. 473, n. 1 und Bolte zu Pauli, n° 381). Stith Thompson nennt in seiner Bearbeitung von A. Aarnes Märchentypen (FF Comm. n° 74) eine ähnliche Erzählung als Mt 68++.

Das wichtigste aber von allen Sūtra des *Lieu tu tsi king* ist das 87. (II. 340—344):

Der Bodhisattva war einmal König eines großen Reiches, und er gab sich viel Mühe, seinen Untertanen den Begriff der Seelenwanderung zu erklären. Eines Tages, als er verkleidet ausging, fragte er einen alten Schuhflicker, wer ihn von allen im Lande der Glücklichen dünke, und er erhielt die Antwort: „Der König; die hunderterlei Beamten dienen ihm mit Ehrfurcht, Millionen Menschen bieten ihm Geschenke an, alle seine Wünsche sind auf der Stelle erfüllt: ist das nicht Glück?“ Der König be rauschte den Mann, dann ließ er ihn in den Palast tragen und sagte zu seiner ersten Gemahlin: „Der alte Schuster hat gesagt, der König sei glücklich, und so will ich ihm einen Streich spielen: ich werden ihn in könig-



liche Gewänder kleiden und die Herrschaft üben lassen; hütet euch allesamt vor jeder Störung.“ Als dann der Schuster zu sich kam, sagte die Beischläferin vom Dienste zu ihm: „Großer König, du hast dich berauscht, und die Geschäfte haben sich gehäuft; du mußt sie ordnen und untersuchen.“ Die Würdenträger drängten ihn, Entscheidungen über alle möglichen Dinge zu treffen, und es wurde ihm so wirr im Kopfe, daß er nicht mehr rechts und links zu unterscheiden wußte. Die amtlichen Chronisten verzeichneten seine Fehler, die Minister tadelten und verbesserten ihn: er saß den ganzen Tag auf dem Throne, das Essen schmeckte ihm nicht, und er fühlte sich elend. Und eine seiner Frauen sagte zu ihm: „Großer König, dein blühendes Antlitz ist verstört; warum?“ Er antwortete: „Ich habe geträumt, ich sei ein alter Schuster gewesen; ich arbeitete mich ab, um mir die Nahrung zu verdienen, und ich duldete viel Mühe und Plage: das hat mir Kopfweh gemacht.“ Da war niemand unter allen, der nicht heimlich gelacht hätte. In der Nacht konnte er keinen Schlaf finden, und er sagte: „Bin ich ein alter Schuhflicker? oder bin ich der Sohn des Himmels? Bin ich der Sohn des Himmels, wieso ist dann meine Hand so rau? war ich ursprünglich ein Schuster, wieso bin ich im Königspalaste? Das Herz ist mir verstört und der Blick getrübt; ich habe Körper in zwei verschiedenen Umständen und weiß nicht, welcher der richtige ist.“ Die erste Gemahlin bot ihm zu trinken, und man ließ ihn trinken, bis er vor Rausch bewußtlos war; nun gab man ihm seine alten Kleider zurück und legte ihn auf sein schlechtes Lager. Als dann der Weindunst verraucht war und er erwachte, sah er seine elende Hütte und seine armseligen Kleider, und die Knochen schmerzten ihn, als wäre er geprügelt worden. Ein paar Tage darauf besuchte ihn der König, und er erzählte ihm, was er alles in dem Traume, er sei der König, ausgestanden habe, und fuhr fort: „Ist es schon im Traume so, wie muß es erst sein, wenn man wirklich König ist!“ Und der König erzählte alles seinen Ministern und sagte: „Weil dieser Mensch Ungewöhnliches gesehen und gehört hat, weiß er, obwohl er dabei einenunddenselben Körper hatte, jetzt schon nicht mehr, woran er ist; um wieviel weniger wird man sich, wenn man in den verschiedenen Existenzen den Körper verließ, um in einen andern einzugehen, die Frage, wo überall die Seele in diesen Wanderungen gewesen ist und an welchen Orten sie nacheinander diese Körper erhalten hat, beantworten können!“ Nun begriffen die Minister und das ganze Volk, daß die Seele eins ist mit dem ursprünglichen Hauche, daß sie, wenn sie zu sein aufhört, wiederbeginnt und daß der Kreis, den sie durchläuft, endlos ist.

Man erkennt hier den berühmten Stoff, den Shakespeare und Holberg, Calderon, Gerhard Hauptmann und Heinrich Mann bearbeitet haben und der auch in der Geschichte von dem Chalifen Hārūn ar-Raschīd und dem gastfreundlichen Abū l-Ḥasan wiederkehrt (Chauvin, V. 272—275).



In dem King lü ji siang, einem im Jahre 516 gemachten Auszug aus buddhistischen heiligen Schriften, steht folgendes Märchen (Chavannes, III. 258 f., n° 470) :

Ein Mann hat mit drei Geldstücken die Barmherzigkeit geübt und die Erfüllung dreier Wünsche verlangt: die Königswürde, die Kenntnis der Sprache aller Tiere und weitausgebreitetes Wissen. Nach seinem Tode wird er als Sohn eines Mannes aus dem Volke wiedergeboren, und er ist sehr schön. In die Dienste des Königs getreten, lacht er, als er eine Schwalbe in ihrem Neste sieht, und er gibt dem Könige als Grund an: „Sie hat gesagt, sie habe ein Haar einer Nāga-Tochter gefunden, das hundert Fuß lang sei.“ Das Haar ist wirklich da, und nun befiehlt ihm der König, dieses Mädchen zu bringen. Auf dem Wege trifft er zwei Männer, die sich um den Besitz eines Tarnhuts, eines Paares Schuhe, mit denen man auf dem Wasser gehen kann, und eines auf den Tod schlagenden Stockes streiten. Er läßt die zwei nach einem von ihm abgeschossenen Pfeil wettkämpfen und entfernt sich inzwischen mit den Wunderdingen. Die Schuhe tragen ihn übers Wasser zu dem Nāga-Mädchen, und dieses läßt sich willig entführen. Als sie dann zum Könige geht, folgt er ihr unsichtbar; da ihr der König zu häßlich ist, wirft sie ihm einen Goldkuchen (?), den sie von daheim mitgebracht hat, an die Stirn, so daß er stirbt. Der Jüngling nimmt den Hut ab und besteigt mit ihr den Thron.

Dieses Märchen, das freilich sehr verdorben ist — der tötende Stock verzichtet zu gunsten eines Goldkuchens auf jede Tätigkeit u. s. w., — hat E. Cosquin in den *Contes indiens et l'occident*, 1922, 362—364 wegen zweier Züge erwähnt, nämlich des gefundenen Haars, das u. a. an eine Episode der Sage von Tristan und Isolde erinnert, und des so häufigen listigen Erwerbs der Wunderdinge; hätte ihm nicht der Tod die Feder aus der Hand genommen, so hätte er wohl weiterhin festgestellt, daß das Märchen in seinem Hauptteil eine Parallele oder, besser, eine Vorerzählung des 126. der Brüder Grimm ist, das, wie Bolte und Polívka (III, 18) sagen, „zu dem Kreise der goldhaarigen Jungfrau gehört, die der Held einem König gewinnen und als Braut zuführen muß und die er dann selber heimführt“.

\*

In den Scholien zum 6. Kapitel der Megillath Ta'anith wird als Ursache des Aufstandes der Makkabäer gegen Antiochos IV. Epiphanes angegeben: Die Quaestoren, die die Griechen in Judaea eingesetzt hatten, mußten die Bräute beschlafen, bevor diese ihren Gatten zugeführt wurden; als nun die Tochter des Hohenpriesters Mattatja ben Jochanan Hochzeit feiern sollte, kam der Quaestor, um sie zu schänden, aber da erhob sich Mattatja mit seinen Söhnen, und sie überwand die griechische Regierung. So führt es



K. Schmidt, *Jus primae noctis*, 1881, 169, aus, und die Entstehung dieser Sage verlegt er in das 7. oder 8. Jahrhundert. Ein Midrasch für Chanuka aber erzählt (A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, 1907 f., II. 194 f., M. bin Gorion, *Der Born Judas*, 1916 f., I. 56 f.):

Unter den Bedrückungen, die die Griechen über die Juden verhängten, war auch, daß sie ein Gesetz erließen, wonach jede neuvermählte Jungfrau in der Hochzeitsnacht dem Statthalter vorgeführt werden mußte. Als nun Hanna, die Tochter des Hohenpriesters Mattatja dem Hasmonäersohn Eleasar vermählt wurde, stand sie beim Mahle plötzlich auf und riß sich das Purpurkleid vom Leibe, so daß sie nackt dastand vor allem Volke. Auf die Vorwürfe ihrer Brüder erwiderte sie, sie verwundere sich, daß sie sich über ihr Tun ereiferten, wo sie doch dulden wollten, daß der Statthalter an ihr seine Lust stille. Da ergrimten die Brüder, erhoben sich wider den Statthalter und töteten ihn.

Diese Darstellung stammt spätestens aus dem ersten Drittel des 15. Jahrhunderts; es bleibt also für ihre Entstehung aus der Grundsage mehr als ein halbes Jahrtausend als Spielraum offen.

Nun erzählt das *Tsa pao tang king*, das im Jahre 472 aus einem Sanskritwerke übersetzt worden ist (Chavannes, III. 94 f.): Durch einen Aufruf des Königs Bimbisāra bekehrt ein sogenannter starker Mann fünfhundert Räuber und gründet mit ihnen eine Stadt; diese wird bald eine Zuflucht aller Bedrückten. Die dankbare Bevölkerung beschließt, dem Starken vor jeder Hochzeit die Braut anzubieten. Nach anfänglicher Weigerung nimmt der Starke an, und so wird der Brauch lange Zeit geübt, bis sich schließlich eine Frau, die damit nicht einverstanden ist, auf offenem Platz nackt auszieht und vor allem Volke ihr Wasser läßt. Die Beschuldigung der Schamlosigkeit weist sie zurück mit der Erwiderung: „Warum sollte sich ein Weib schämen, vor andern Weibern zu harnen? die Männer in diesem Reiche sind ja allesamt Weiber; ein Mann ist nur der Starke: hätte ich das in seiner Gegenwart getan, so müßte ich mich schämen; aber warum soll ich beschämt sein, daß ich es vor euch tat?“ Ein paar Tage darauf versammeln sich die Einwohner, trinken sich Mut an und umstellen das Haus des Königs, um es mit diesem zu verbrennen.

Das Motiv nun, daß Männer ob ihrer Feigheit von Frauen beschämt werden, kehrt in vielen Sagen verschiedener Völker wieder, und Beispiele zu geben, ist überflüssig; aber daß diese Beschämung durch öffentliche Entkleidung geschieht und daß es hier wie dort, wenn nicht zu dem Zwecke, so doch mit dem Erfolge geschieht, daß ein an das *Jus primae noctis* gemahnender Brauch abgeschafft wird, spricht wohl für die hohe Wahrscheinlichkeit, daß die jüdische Sage aus der indischen geschöpft hat, so wie es auch der tibetanische *Dsanglun* getan hat, dessen Version man bei Bin Gorion (I. 322 f.) nachlesen mag.

Bei dieser Parallele und ebenso bei allen andern, die wir aufgezeigt haben — sie ließen sich leicht vervielfältigen — nützt kein Spintisieren über den Weg, den die Geschichten von Ost nach West genommen haben mögen. Solange keine Texte gefunden werden, die sich als Mittelglieder der Traditionen ansprechen ließen, bleibt alles Vermutung, und sicher ist nur, daß der Westen dem Osten noch viel mehr schuldet, als man gemeiniglich denkt.

---



## NOTES.

## EIN BABYLONISCH-HETHITISCHES OMEN.

Von Bedřich Hrozný.

Mit einem interessanten Omen macht uns der hethitische *Narâm-Sin*-Text Keilschrifttexte aus Boghazköi III. Nr. 16—19 bekannt. Ibid. Nr. 16, Obv. 11ff. lesen wir:

11. *Ma-a-an ARAD<sup>pl.</sup> -ma pa-a-ir 1<sup>EN</sup> ARAD. ZU*
12. *iš-pa-an-ni-it iš-ka-ar-ri-it*
13. *<sup>erā</sup>ta-bu-ul-li-ia-am-mi-it ku-e-ir-ta*
14. *ta-aš-ši-iš-ta e-eš-ḫar ši-ia-ti še EGIR-pa A. NA<sup>m</sup> Na-ra-am-<sup>an</sup> Sin-na*
15. *... -aš-ši ḫa-lu-gán bi-e-te-ir<sup>m</sup> Na-ra-am-<sup>an</sup> Sin-na-aš tar-aš-ki-iz-zi*
16. *... -va-aš-ma-aš-ta iš-ḫar-ma ši-ia-ti ú-ug-ma-aš-ma-aš*
17. *[ŠI-a]n-da za-aḫ-ḫi-ia ku-va-at Ú. UL pa-a-i-mi*

Diese Stelle möchte ich übersetzen:

11. Als aber die Sklaven kamen, einen seiner Sklaven
12. mit Band, Kette,
13. (bronzenen) Fessel band er.
14. Da ihm hierauf Blut zeigte sich. Sie *Narâm-Sin*,
15. ihrem ..., die Botschaft brachten zurück. *Narâm-Sin* erklärt:
16. "[Wenn?] doch ihnen darauf Blut sich gezeigt hat, warum soll ich
17. [entge]gen zur Schlacht nicht ziehen?" [doch ihnen]

Der Sinn der Zeilen 12f. wird m. E. ziemlich eindeutig durch das Wort *iškarrit*, *iškarrit* (cf. Z. 6) bestimmt, das ich mit dem sumerisch-babylonischen Wort *ešgar*, *iškaru* "Kette; Serie" etc., hebr.-aram. אִשְׁכָּר אִשְׁכָּר zusammenstelle; ich habe über dieses uralte Kultur- und Lehnwort in der Wr. Zeitschr. f. K. d. Morg. 1911, S. 318ff. gehandelt. Für diese Zusammenstellung spricht nicht nur der absolute Gleichklang der beiden Wörter, sondern auch der Kontext, wonach mit diesem Gegenstand ein Sklave in irgendeiner Weise behandelt werden soll, bis sich bei ihm eventuell das Blut zeigt. Das in Rede stehende sumerisch-babylonische Wort scheint somit auch ins Hethitische eingedrungen zu sein. Ist aber die Bedeutung von *iškarrit*, *iškarrit* bestimmt, so werden die dieses begleitenden Wörter *išpannit* und das ja aus Kupfer oder Bronze hergestellte *<sup>erā</sup>tabullijammit*, bzw. *<sup>erā</sup>tabullijannit* (Z. 7) oder *<sup>erā</sup>tabulliaš* (Akk. Pl. ? Z. 5) — vgl. auch *tabulli* im Gesetzbuch § 157, 4 — gleichfalls eine ähnliche Bedeutung (Band, Fessel o. ä.) haben. Für das heth. *išpannit* "mit Band" o. ä., das etwa *spannit* auszusprechen ist, bietet sich übrigens eine gute indoeuropäische Etymologie in der ie. Wurzel *\*(s)pen-* "spannen, spinnen",



aksl. *peti* "spannen", *pato* "Fessel", apr. *panto* "Fessel" etc. Das Verbum *kuerta*, bzw. *kuerzi* (Z. 7) kann dann in unserem Zusammenhang nur die Bedeutung "binden" haben.

Der akkadische König *Narâm-Sin* erbittet von den Göttern ein Omen, das ihn darüber belehren soll, ob er in den Kampf gegen einen bestimmten Feind ziehen soll. Er läßt einen Sklaven fesseln, der den Feind vorstellen soll; einen Sklaven deshalb, weil ja der alte Orient gewöhnt war, den bezwungenen Feind zum Sklaven zu machen. Zeigt sich nun an dem dreifach gefesselten Sklaven und Feind das Blut, so ist dies ein Zeichen, daß der Kampf für den Feind unglücklich ausgehen wird: der Kampf kann somit gewagt werden. Zeigt sich aber das Blut nicht, so stehen die Götter hinter dem Feind: dann ist es besser, den Kampf zu vermeiden. Bei der Fesselung des Sklaven zeigte sich nun wirklich das Blut und so schließt *Narâm-Sin* aus diesem Omen, daß er den Kampf unternehmen soll!

## EIN NEUES BUDDHISMUS-INSTITUT.

Von M. Winternitz.

Ein internationales Institut für Buddhismusforschung beabsichtigt der Präsident der chines. buddh. Union, S. Em. der Großabt *Tai Hsü*, zu gründen. Als Ziel der Organisation, für die Herr *Tai Hsü* einen groß angelegten Plan entworfen hat, wird angegeben: „Bekanntmachung der Prinzipien des Buddhismus und durch seine Erforschung Beihilfe zum gegenseitigen Austausch der Kulturen, zum allgemeinen Frieden und zum menschlichen Glück“. Zur Verwirklichung des Projekts sollen in allen großen Staaten vorbereitende Korrespondenzbüros errichtet werden, wie solche bereits in Nanking im Tempel Pi Lu Se, in Singapore, in Paris (Musée Guimet) und in Frankfurt a. M. (China-Institut) existieren. Trotzdem in dem Aufruf des Großabtes die Bedeutung des Buddhismus als einer Wahrheitsoffenbarung und einer dem Frieden und der Völkerversöhnung dienenden Lehre stark betont wird, und trotzdem auch in dem Aufruf des französischen Komitees vom Buddhismus gesagt wird, daß er „in seiner Lehre das Heilmittel für die Leiden der Völker: den Krieg, die Verarmung, die Prostitution, den Alkoholismus und vieles andere“ enthalte, handelt es sich doch (nach einer Mitteilung von Professor Wilhelm), „nicht um ein religiöses Propaganda-Institut, sondern um ein Institut wissenschaftlicher Forschung“. Dafür bürgen auch die Namen der französischen Forscher J. Bloch, L. Finot, A. Foucher, Sylvain Lévi, P. Pelliot, J. Przyluski u. a., die dem vorbereitenden Komitee angehören, das sich in Paris gebildet hat. Auch in Deutschland ist unter Führung des Direktors des China-Institutes in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Richard Wilhelm, ein vorbereitendes Komitee in Bildung begriffen. Wir wünschen dem Unternehmen besten Erfolg.



## BOOK REVIEWS.

**Emil Goldmann:** BEITRÄGE ZUR LEHRE VOM INDOGERMANISCHEN CHARAKTER DER ETRUSKISCHEN SPRACHE. I. Teil. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1929. 8°. X — 150 SS.

Der Verfasser, der Professor an der juridischen Fakultät der Wiener Universität ist, sich jedoch in sehr bewunderungswürdiger Weise in die etruskischen Inschriften eingearbeitet hat, führt in dieser Schrift seine unter dem Titel *Ricerche etrusche in den Studi etruschi* II. 209 ff. begonnenen Untersuchungen fort. In seinen *Ricerche etrusche* hatte er den Nachweis unternommen, daß *etr. am-* = „Tag“ und *etr. nac-* = „Nacht“ sei, wobei er das erstere mit dem gr. ἡμέρα, armen. *awr* „Tag“, das letztere mit lat. *nox*, gr. νύξ „Nacht“ zusammenstellte. Daraus ergibt sich nach seiner Ansicht (in der vorliegenden Schrift S. 2) „die unausweichliche Schlußfolgerung, daß wir es beim Etruskischen mit einer Sprache zu tun haben, deren Wortschatz zum mindesten zu einem erheblichen Teil indogermanischer Herkunft gewesen sein muß, da ja kaum anzunehmen sein wird, daß es sich bei diesen wichtigen Wortstämmen um eine vereinzelte Entlehnung handeln dürfte“. Hieraus leitet er dann S. 4 das Recht ab, bei der Deutung des Etruskischen „die etymologische Methode in Verbindung mit der kombinatorischen Methode in vorsichtiger Weise zu verwerten“.

Ich fürchte indessen, daß die Basis der zwei Wörter, auf die er die Berechtigung zur Verwendung der etymologischen Methode aufbaut, für ein derartiges Unternehmen zu schmal und zu wenig tragfähig ist. Wie das Beispiel des Hethitischen zeigt, dessen Bau anerkanntermaßen klar indoeuropäisch ist, dessen Wortschatz hingegen nur zu einem geringen Teile indoeuropäischen Ursprungs zu sein scheint, wäre es wohl ein wenig voreilig, aus der etwaigen Existenz indoeuropäischer Wörter für „Tag“ und „Nacht“ im Etruskischen gleich schließen zu wollen, daß der etruskische Wortschatz „zum mindesten zu einem erheblichen Teile indogermanischer Herkunft gewesen sein muß“. Hierzu kommt noch, daß speziell bei dem Worte *am-*, auch wenn wir zugeben, daß es „Tag“ bedeutet, eine Ableitung von einem vorauszusetzenden indoeuropäischen \**āmōr* „Tag“ keineswegs so selbstverständlich ist, wie es der Verfasser darstellt. Es wird sich somit nach wie vor empfehlen, sich bei der Deutung des Etruskischen einstweilen nur der kombinatorischen Methode zu bedienen. Ist freilich einmal eine Wortbedeutung auf diesem einwandfreien Wege festgestellt, so ist es wohl statthaft, ein etwaiges ähnlich klingendes indoeuropäisches Wort ähnlicher Bedeutung zum Vergleiche heranzuziehen. Unmöglich scheint mir jedoch — bei dem jetzigen Stand der etruskologischen Forschung — eine



Methode, die z. B. das Wort *zusle*, das eine Art Opfergabe zu bezeichnen scheint, nur des Gleichklanges wegen — wenn auch nur hypothetisch — zu dem indoeurop. \**sū-s* „Schwein“ stellt (S. 26, Anm. 3).

Auf S. 71 ff. befaßt sich der Verfasser eingehend und in sehr scharfsinniger Weise mit den etruskischen Zahlwörtern, deren indoeuropäischen Charakter er nachweisen will. Er ordnet und deutet sie folgendermaßen: *maz* = 1, *ḡu* = 2, *ci* = 3, *śa* = 4, *huḡ* = 5, *zal* = 6, *sem*<sub>φ</sub> = 7, *cezp* = 8, *muν* = 9, *tei* = 10, *huḡizars* = 20 (nach Goldmann eigentlich = 5×4), *cealzls* = 30, *zaḡrum* = 40, *śealzls* = 60, *sem*<sub>φ</sub>*alzls* = 70, *cezp**alzls* = 80, *muν**alzls* = 90. Wie der neue Versuch Goldmanns zeigt, übrigens auch schon ein flüchtiger Blick auf diese Zahlenreihe lehrt, lassen sich diese Zahlen aus dem Indoeuropäischen fast ausnahmslos nur unter der Annahme erklären, daß die vorauszusetzenden indoeuropäischen Grundformen im Etruskischen bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet worden sind, kein Wunder also, daß die Ergebnisse dieser Untersuchung trotz des auf sie unleugbar verwendeten Scharfsinnes nicht sehr überzeugend wirken.

Die vorliegende Schrift zeigt wohl von neuem, mit wie großen Schwierigkeiten eine Theorie zu kämpfen hat, die das Etruskische nur oder vor allem aus dem Indoeuropäischen heraus erklären will. Man wird dem Wesen des Etruskischen m. E. am besten gerecht, wenn man es als eine Mischsprache bezeichnet, die teils aus kleinasiatischen, teils aus indoeuropäischen Elementen zusammengesetzt ist (siehe meinen Aufsatz in Zeitschrift f. Assyriologie N. F. IV., S. 171 ff.). In dieser Beziehung erinnert es vielfach an das Lykische, Lydische und wohl auch das Lûische; es weist dagegen viel weniger indoeuropäische Bestandteile als das Hethitische auf<sup>1)</sup>.

Im übrigen zeigt die Schrift Goldmanns eine souveräne Beherrschung des gesamten etruskischen Stoffes und bietet auch im Einzelnen — insbesondere dort, wo sich der Verfasser nur der kombinatorischen Methode bedient (so z. B. in seinen Ausführungen über die etruskischen Würfelzahlwörter, S. 36 ff.) — sehr wertvolle Beobachtungen, so daß sie kein Etruskologe ohne Nutzen lesen wird.

B. Hrozný.

Pūjyācāryya Dharmasena Mahāsthavirapādayan visin viracita  
SADDHARMARATNĀVALIYA. Śāstrācāryya D. B. Jayatilaka,  
adhinītijña mahatāṇan visin samśodhi-yi. Prathama bhāgaya.

Laṅkābhinava viśruta yantrālayehi mudrita-yi. 1928. Potaka mila  
śata 75-yi.

<sup>1)</sup> Wenn der Verfasser S. 34 etruskische Imperative auf -ḡ mit dem indoeuropäischen Imperativsuffix -*dhi* zusammenstellt, so wäre hier ein Hinweis auf meinen auf dem I. internationalen etruskologischen Kongreß in Florenz gehaltenen Vortrag angebracht, wo ich dieselbe Vermutung vorgebracht habe; siehe meinen oben erwähnten Aufsatz, S. 174 (etr. *trinḡ*, heth. *it* = gr. *ἴθι*).



(SADDHARMARATNĀVALIYA by Rev. Dharmasena Mahāsthavira. Edited by D. B. Jayatilaka, M. A., Lawyer. 1st Part. Colombo, Laṅkābhīnava Viśruta Press, 1928. Price Re. 0,75. Pp. IV—II—160.)

This is a very needed edition of a very important work which has not been available in a convenient book form now for years, as the old first edition, prepared by Pandit Vairagama (Part 1—4, Colombo 1888-94), continued by Paññasāra (Colombo 1897) and Rev. Kalyāṇa Tissa (1904), has been out of print very long ago.

The importance of the SADDHARMARATNĀVALIYA lies chiefly in its language which is an excellent specimen of very old Sinhalese. But even the contents and the arrangement of the matter are of a great interest for oriental scholars. SADDHARMARATNĀVALIYA is the oldest known Sinhalese translation of Buddhaghosa's commentary on DHAMMAPADA, i. e. DHAMMAPADATṬHAKATHĀ, containing a long series of Indian and Ceylonese tales and stories as illustrations of the principles laid down in the respective verses of DHAMMAPADA. The importance of those illustrations has been conceived very soon in Ceylon, and already in the Xth century a glossary of that Pāli ATṬHAKATHĀ has been composed, viz., DAMPIYĀ AṬUVĀ GĀṬAPADA SANNAYA, which is perhaps the oldest Sinhalese prose composition now extant, except inscriptions.

SADDHARMARATNĀVALIYA, which is not a word for word translation of the DHAMMAPADATṬHAKATHĀ, according to Jayatilaka's opinion has been written in the XIIIth century by a Buddhist monk, Dharmasena by name. This opinion, which in the preface of the present edition Mr. Jayatilaka tries to prove on the ground of evidence from NIKĀYA SAṄGRAHAYA, seems very probable, and more likely than the opinion of Wilhelm Geiger, who holds in his LITERATUR UND SPRACHE DER SINHALESEN (Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, I, 10, p. 6), that the work has been written about 1400 A. D., when another composition of a similar kind, viz., SADDHARMĀLANKĀRAYA, which is a free translation of RASAVĀHINĪ, has been written, according to Geiger by the same author. It is most improbable, that two collections of tales, many of which are identical in both, would have been written by the same author at the same time. Therefore I prefer the opinion of Mr. Jayatilaka.

And by this supposed old age of the composition of the SADDHARMARATNĀVALIYA Mr. Jayatilaka has been induced to prepare this new edition, in order to have a reliable edition to quote it in the new etymological dictionary of the Sinhalese language (SIMHALA ŚABDA-KOŚAYA) which is being prepared under the guidance of the same able Sinhalese scholar.

The present first part of the SADDHARMARATNĀVALIYA contains



besides editor's preface, the author's introduction (*Prārambhaya*), the frame of the narrative (*Suvisi vivaraṇaya*), Buddha's biography (*Buddha caritaya*), and thirteen tales, viz., 1. *Cakkhupāla terunvahansēgē vastuva*, 2. *Maṭṭakuṇḍalī vastuva*, 3. *Nāgasena mahaterunansēgē kathāva*, 4. *Thūla-tissa terunvahansēgē vastuva*, 5. *Kāḷiyakinnagē vastuva*, 6. *Kosabānuvara vahandāgē vastuva*, 7. *Mahākālā terunvahansēgē vastuva*, 8. *Kāsāva parivahana vastuva*, 9. *Agasavu vata*, 10. *Nanda mahaterunvahansēgē vastuva*, 11. *Cunda-nam hūru-vāddāgē vastuva*, 12. *Dhammika upāsakayangē vastuva*, 13. *Devadatta vastuva*.

The present edition — as far as it can be judged from such a small part of a large work — seems to differ favourably from the other usual Sinhalese editions, giving a correct rendering of the text with an amount of *variae lectiones* in the foot notes. Numbering of the lines makes quotation easy, although a division in chapters according to the European custom would render it still easier, and independent of the edition. There is an excellent opportunity in a book of tales to make each tale a separate chapter, and to number them consecutively not only in the list of contents, but also in the text itself, notwithstanding that it does not agree with the ancient practice of the Sinhalese.

The only want of the edition is, that there is no synopsis and classification of MSS. of the SADDHARMARATNĀVALIYA now extant, their estimation, and an information how they have been utilized in the present edition, viz., which of the MSS. have been used in preparing the present edition, and why they have been used and why not the other. As I know the scholarly ability of Mr. Jayatilaka, I hope he will add at the end of the work an exhaustive paper, in which he will deal with not only the question of the MSS. of the SADDHARMARATNĀVALIYA, but also the other questions of a general interest connected with that book, viz., the composition of the work, and its relation to other similar works, especially the problem of the origin of the Ceylonese tales and stories contained in it, and their sources, as *Buddhaghosa* was just only a compiler like the writer of the SADDHARMARATNĀVALIYA.

All these and similar problems will be made possible to inquire into, after the appearing of the complete edition of the SADDHARMARATNĀVALIYA. And therefore it is a wish of all — I hope — Sinhalese-knowing scholars, that the edition of the SADDHARMARATNĀVALIYA might appear complete as soon as possible, and I hope Mr. Jayatilaka will help us making our wish a reality. It would be certainly a great pity, if this promising edition of SADDHARMARATNĀVALIYA should follow many other Sinhalese editions, which generally remain uncomplete. And for completing his task I wish Mr. Jayatilaka *ĀYU-BŌVAN*.

O. Pertold.



# DIE LÄNDER CHURRI UND MITANNI UND DIE ÄLTESTEN INDER.

Von

Bedřich Hrozný<sup>1)</sup>.

Die hethitischen Inschriften von Boghazköi haben uns gezeigt, daß im nordwestlichen Vorderasien des zweiten Jahrtausends v. Chr. neben den Hethitern und den Assyriern auch die beiden Staaten *Churri* und *Mitanni* eine sehr wichtige Rolle gespielt haben. Die Bedeutung dieser Staatsgebilde für die altorientalische Geschichte erscheint um so größer, als sie außerdem in sehr enger Weise mit den ältesten Ariern, und zwar speziell den Indern verknüpft erscheinen. Griff in den indoeuropäischen Hethitern ein erobderungslustiges Kentum-Volk machtvollst in die Geschichte des alten Orients ein, so versuchen sich andererseits in den Ariern von *Churri-Mitanni* Satem-Indoeuropäer in der vorderasiatischen Staatenwelt nicht ohne Erfolg zur Geltung zu bringen. In dem vorliegenden Artikel sollen nun einige die beiden hochwichtigen Länder *Churri* und *Mitanni* betreffende Fragen und Probleme besprochen werden, die auch für die Beurteilung der von den ältesten Indern in der altorientalischen Geschichte gespielten Rolle von Wichtigkeit sind.

## I.—Churri.

Es sei vor allem der Name des Landes und Volkes *Churri* besprochen, der in der hethitischen Keilschrift bekanntlich *Har-ri* geschrieben wird, mit dem Zeichen *har*, das indes auch den Lautwert *hur* hat. Winckler las diesen Namen *Har-ri* und brachte ihn mit dem Namen *arya* der Arier in Zusammenhang (Oriental. Lit.-Zeitung 1910, 289ff.). Noch in der letzten Zeit hat E. F. Weidner, Polit. Dokumente aus Kleinasien, S. 17, Anm. 4 die *Harri* für Arier erklärt, indem er auf eine Stelle in den zwischen *Šuppiluliumaš* von *Chatti* und *Mattivaza* von *Mitanni* geschlossenen Verträgen hinwies, wo der Name des arischen Kriegsadels *marijanni* mit *mārē*<sup>2)</sup> *Har-ri* « Charrier » zu wechseln scheint<sup>2)</sup>; ich werde auf diese Stelle noch unten zurückkommen. Ich habe indes bereits in Keilschriftt. aus Boghazköi V. (auf dem Umschlag und in der Inhaltsübersicht) die Lesung *Hur-ri* für wahrscheinlicher als die Lesung *Har-ri*

<sup>1)</sup> Mit einer Karte (pl. I.) und zwei Photographien (pl. II.).

<sup>2)</sup> [Und auch noch in dem soeben (April 1929) erschienenen Archiv für Orientalforschung V. S. 93, Anm. 3 hält Weidner an der Gleichung *Harri* = Arier fest. Korrr.-Zusatz.]



erklärt. Ich halte jetzt die Lesung *Hur-ri* für die allein richtige, indem ich mich besonders auf zwei Stellen stütze. In der unveröffentlichten Inschrift Bo. 434, I. 17 wird ein geographischer Name <sup>alt</sup>*BAD-Hu-u-ur-lu-uš-ša* genannt, der wohl nur „die Festung der Hurriter“ bedeuten kann. Hier ist aber der Name der Churriter so geschrieben, daß er nur mit *u* gelesen werden kann. Weiter kommt in der von Sturtevant in Transact. of the Amer. Philol. Assoc. 58, S. 24ff. veröffentlichten hethitischen Inschrift, Kol. I. 2 ein männlicher Personennamen <sup>m</sup>*Hu-u-ur-lu-u* vor, der ursprünglich wohl nichts anderes bedeuten kann als „der Churrite“; seine Endung *-û* ist wohl babylonisch. Wir können somit das Zeichen *har* in dem Namen *Har-ri* nur *hur* lesen. Die *Churri* können daher keine *Ārya*, „Arier“, altpers. *Arija*, elam. *Harrija*, sein, und daß das Churrische (*hur-li-li*) keine arische Sprache ist, beweisen Stellen wie Keilschriftt. aus Bogh. V. Nr. 2, II. 21ff. aufs Klarste.

Eine weitere wichtige Frage ist die Frage der geographischen Lage des Landes *Churri*. Bis jetzt nahm man gewöhnlich an, daß *Mitanni* zwar in Nordmesopotamien, das Land *Churri* jedoch in Armenien lag; so noch in der letzten Zeit z. B. Bilabel, Gesch. Vorderasiens u. Ägyptens, 138, 286, Smith, Hist. of Assyria. 212, Gustavs in Eberts Reallex. d. Vorgesch. 8, S. 226, Götze, Das Hethiterreich S. 27. Diese Lokalisierung von *Churri* geht auf Winckler zurück; siehe Orient. Liter.-Zeit. 1910, 299 und Winckler, Vorderas. im II. Jahrht. S. 66. Daß neben *Mitanni* wenigstens zeitweise auch ein von diesem wohl zu unterscheidender Staat *Churri* existierte, geht schon aus den ersten Zeilen des Staatsvertrages, den *Šuppiluliumaš* mit *Mattivaza* geschlossen hat, hervor. Hiernach hat *Artatama*, König des Landes *Churri*, mit *Šuppiluliumaš* einen Vertrag zur Zeit gemacht, als *Tušratta*, König von *Mitanni*, sich feindlich gegen *Šuppiluliumaš* gestellt hat. Winckler suchte nun *Churri* in Armenien deshalb, weil nach seiner hauptsächlich aus den hethitischen Staatsverträgen mit *Kizvatna* und *Mitanni* geschöpften Ansicht *Churri* den Ländern *Kizvatna*, nach ihm = Pontos, *Išuva*, am oberen Euphrat bei Charput gelegen,<sup>1)</sup> und *Mitanni* benachbart gewesen sein muß; da *Išuva* nördlich von *Mitanni* lag, so bleibe nach seiner Ansicht für *Churri* nur Armenien übrig. Doch ist dieser Schluß keineswegs zwingend. Denn es ist keineswegs sicher, daß *Churri* dem Lande *Kizvatna* unmittelbar benachbart war, und weiter ist m. E. auch neben *Mitanni* in Mesopotamien Platz genug, um dort eventuell auch *Churri* unterzubringen.

Nach den Inschriften von Boghazköi ist kein Zweifel darüber möglich, daß die Länder *Churri* und *Mitanni* geographisch sich — zumindest beinahe — deckten, sodaß die beiden Namen gegebenenfalls auch miteinander abwechseln konnten. Über den Umfang „des Landes, bezw. der Länder *Churri*“ informieren uns am besten die Verträge des Königs

<sup>1)</sup> *Išuva* entspricht meines Erachtens etwa dem späteren Sophene, mit dessen Namen es wahrscheinlich auch sprachlich zusammenzubringen ist.



Šuppiluliumaš mit Mattivaza zusammen mit einigen Inschriften der hethitischen Könige Muršiliš II. und Chattušiliš III., in denen der Feldzug des Königs Šuppiluliumaš gegen das Land Churri erwähnt wird. Auf dieser militärischen Expedition (vgl. Weidner, Pol. Dokum. S. 6 ff.) zog Šuppiluliumaš gegen das Land Mitanni vom Norden zunächst über den Euphrat nach dem Lande Išuva-Sophene, das er überwältigte, weiter nach dem östlich von Išuva in der Richtung gegen Tigris gelegenen Lande Alše, sodann — offenbar in südlicher Richtung — nach dem Lande Mitanni, wo er sich der Festung Šata und der mitannischen Hauptstadt Vaššuganni bemächtigte, ohne daß es ihm freilich gelungen wäre, Tušratta zur entscheidenden Schlacht zu zwingen. Sodann überschritt Šuppiluliumaš den Euphrat, bezwang Halpa-Aleppo und Mukišhi, weiter unter anderem die Stadt Kašna, das heutige Mišrife bei Homs, und das Land Nuhašši (südlich von Aleppo), worauf er noch das Land Kinza-Ḳadeš (heut. Tell Nebi Mend), wie auch das Land Abina, das etwa zwischen Homs und Damaskus gesucht werden muß, schlug. Šuppiluliumaš bemächtigte sich so, wie er l. c. S. 14f. Z. 47 sagt, der Länder von dem Gebirge Niblani-Libanon und dem jenseitigen Ufer Euphrats an. Der Enkel des Königs Šuppiluliumaš Chattušiliš III. berichtet über diese Feldzüge seines Großvaters in seiner Inschrift Keilschr.-Urk. aus Bogh. 19, Nr. 9, 10ff. folgendermaßen: „Als aber mein Großvater Šuppiluliumaš nach dem Lande der Stadt Churri zog, da hat er alle Länder Churri besiegt und von jener Seite das Land der Stadt Kinza und das Land der Stadt Amurra zur Grenze gemacht“ etc. Die Länder Churri reichen so im Süden fast bis zum Libanon hin und umfassen so einen großen Teil Syriens und Nordmesopotamiens. In den Inschriften des Königs Muršiliš II. ist dieser Feldzug Šuppiluliumaš' bald als eine Expedition gegen das Land, bzw. die Länder Churri, bald jedoch als eine solche gegen das Land Mitanni bezeichnet; siehe Hrozný, Heth. Keilschr. aus Bogh. S. 168, 16, Keilschr.-Texte aus Bogh. V. Nr. 8, II. 8f., ibid. IV. Nr. 4, IV. 61 und vgl. auch Ungnad in Zeitschr. f. Assyrl. N. F. II. 101ff. Churri ist hier somit mit Mitanni identisch. Wichtig ist ferner eine Stelle in dem Kizvatna-Vertrag (Weidner, Polit. Dokumente 90f., Z. 10f.), wonach die Einwohner von Išuva-Sophene vor dem hethitischen Heere ins Land Churri „hinabgestiegen sind“ (babyl. *uridû*). Da man von dem Lande Išuva nur nach Mesopotamien, nicht etwa nach dem bergigen Armenien, von dem man nur das Verbum *elû* hätte gebrauchen können, hinabsteigen kann, so ist auch nach dieser Stelle Churri in Mesopotamien zu suchen; vgl. auch Weidner l. c. S. 91, Anm. 8, wo indes trotz richtigen Anlaufs der Gedanke nicht zu Ende gedacht wurde, und es bei der Lokalisierung des Landes Churri in Armenien blieb. Aus Išuva-Sophene kann man nur in das Gebiet der Flüsse Balich, Chabur und Djaghdjagh hinabsteigen und dort auch müssen wir die Länder Churri und Mitanni suchen. In Nordmesopotamien muß das Land Mitanni, das in den ägypt-



tischen Inschriften auch *Naharina* „das Flußgebiet“ genannt wurde und das nach den Mitanni-Verträgen auch z. B. die Stadt *Charrân* umfaßt, gesucht werden (vgl. z. B. Schachermeyr in der Festschrift Lehmann-Haupt, S. 188ff.), dort lag aber zweifellos auch der Kernpunkt des Landes *Churri*. Wenn auch beträchtliche Teile Syriens als *Churri-Länder* bezeichnet werden, so ist diese Ausdehnung der Bedeutung dieses Landesnamens natürlich durch kriegerrische Erfolge des *Churri-Staates* zu erklären.

In der letzten Zeit hat auch Ed. Meyer, *Gesch. d. Altertums*<sup>2</sup> II. 1, S. 371, Anm. 1 die Ansicht geäußert, daß *Charri* (er liest diesen Namen noch mit *a*) in Mesopotamien lag. Doch er fällt hierbei meines Erachtens in ein anderes Extrem: er negiert nämlich völlig die Existenz eines besonderen Reiches *Churri*. Nach seiner Ansicht ist *Churri* nur ein anderer Name für das offiziell *Mitanni* genannte Reich. Der König *Artatama* II. werde in dem Verträge *Šuppiluliumaš* mit *Mattivaza* „König von *Churri*“, *šār māt Hurri*, nur um seiner Nationalität willen genannt, „nicht weil *Charri* ein eigenes Reich und gar eins von größerer Bedeutung gewesen wäre.“ Ed. Meyer hält *Artatama* bloß für einen Prätendenten, mit dem sich *Šuppiluliumaš* gegen den mitannischen König *Tušratta* verbündet habe. Indessen der Anfang des erwähnten Vertrages, wo *Artatama* als „König des Landes *Churri*“ bezeichnet wird, zum Unterschied von *Tušratta*, der dort „König des Landes der Stadt *Mitanni*“ genannt wird, läßt kaum einen Zweifel darüber übrig, daß *Churri* und *Mitanni* hier als zwei verschiedene politische Ganze einander gegenüber stehen. Das bestätigt meines Erachtens auch der Parallelvertrag, den *Mattivaza* mit *Šuppiluliumaš* geschlossen hat (Keilschrift. aus Bogh. I. Nr. 3, Weidner, l. c. Nr. 2). Dort (Obv. 28—30) ersucht *Mattivaza*, der sich vor *Šuttarna* und dessen Vater *Artatama* zu *Šuppiluliumaš* geflüchtet hat, den letzteren, er möge nicht etwa den König *Artatama* auf seinem königlichen Throne feindlich behandeln. Im Gegenteil *Mattivaza* versichert gleichzeitig, er wolle sein, d. h. anscheinend *Artatama*'s, Vasal sein. *Artatama* war somit doch ein König von *Churri*, während sein Sohn *Šuttarna* in *Mitanni* herrschte. Trotzdem sich die beiden geographischen Begriffe, *Churri* und *Mitanni*, oft, offenbar weil sich das letztere, jüngere Land zeitweise auch der politischen Sphäre des ersteren Landes bemächtigt hat, decken<sup>1)</sup>, so müssen wir doch die beiden Länder, bezw. Staaten, wenigstens zu bestimmten Zeiten, von einander scheiden.

Oft begegnet man der auf Winckler zurückgehenden Ansicht, daß *Tušratta* der erste Herrscher von *Mitanni* war; vorher habe *Mitanni* zu *Churri* gehört. Wir kennen von den Vorgängern *Tušratta*'s seinen Vater *Šutarna* I., seinen Großvater *Artatama* I. und endlich seinen Urgroßvater *Sauššatar*. *Tušratta* sagt indessen von ihnen nirgends, daß sie wo anders

<sup>1)</sup> Auch in den Texten Bo. 2605, I. 17 und Bo. 2034, II. 27 wechselt *hur-la-aš KUR-e* „das Churriter-Land“ anscheinend mit *MÁT alu Mi-it-ta-an-ni*.



als er geherrscht hätten, was wohl für *Mitanni* als ihr Reich spricht. Weiter ist zu beachten, daß nach dem Vertrage *Šuppiluliumaš* mit *Mattivaza* (Obv. 8ff.) der Ururgroßvater *Mattivaza's* *Sauššatar* silberne und goldene Tür, die er in Assyrien erbeutet hatte, in seinem Palaste in *Vašugganni* aufgestellt hat. Diese nordmesopotamische Stadt, die zur Zeit *Tušratta's* die Hauptstadt des Staates *Mitanni* war, war somit auch die Hauptstadt *Sauššatar's*. Es sei bereits bei dieser Gelegenheit kurz über die Lage dieser wichtigen Stadt gehandelt. Weidner lokalisierte diese östlich von Charrân zu suchende Stadt zuerst (Mitt. d. d. Orient-Ges. 58, S. 58, Anm. 1) in dem Ort *Haseke* (jetzt zumeist *Hasêce* ausgesprochen) am mittleren Chabur. Doch ist dieser Hügel, auf dessen Gipfel sich eine Kyschla (Kaserne) aus türkischer Zeit befindet, meiner Ansicht nach — ich besuchte diesen Ort auf meiner Mesopotamien-Reise im Jahre 1924 — zu klein, als daß er als Ruinen einer Hauptstadt in Betracht kommen könnte (siehe meine Photographie von *Haseke* auf Taf. II.) Weiter klingt auch der Name des Hügels *Tell el-Vaḥṣak*, der auf der großen Kiepert'schen Karte Kleinasien in der Nähe des Flusses *Djagh-djagh*, etwa am mittleren Wege zwischen *Haseke* und *Nisibin*, eingetragen ist, ein wenig an den Namen *Vašugganni* an. Auf meiner Mesopotamien-Reise, auf der ich das ganze Gebiet zwischen *Haseke*, *Râs el-Ain* und *Nisibin* auf einem Ford-Wagen einer Musterung unterzog, suchte ich jedoch vergeblich nach einem Hügel dieses Namens; die Eingeborenen kannten ihn nicht. Ich glaube indessen, daß wir die Stadt *Vašugganni*, *Vaššukani*, *Uššukani* (für die letzte Schreibung siehe die Inschrift des assyrischen Königs *Adadnirâri I.* Keilschrift. aus Assur hist. Inhalts I. Nr. 5, Obv. 11), die nach dem *Mattivaza-Šuppiluliumaš*-Vertrage (Obv. 39—60; vgl. auch Keilschrifturk. aus Bogh. 19, Nr. 13, Obv. II.) offenbar irgendwo östlich von der Stadt Charrân lag, mit Opitz in Zeitschr. für Assyriol. N. F. III. 299 ff. mit der Stadt *Sikâni* zu identifizieren haben, die in den Annalen des Königs *Adadnirâri II.* (um das Jahr 900 v. Chr.), Keilschr. aus Assur hist. Inh. II. Nr. 84, Z. 101, erwähnt wird. *Adadnirâri II.* erzählt hier, daß er auf einem seiner Feldzüge gegen das Land *Ḥanigalbat* den Fluß Chabur überschritten habe und nach der Stadt *Guzânu* (heut. *Tell Halâf*) gezogen sei, wo *Abisalâmu* herrschte. *Adadnirâri II.* drang dann in die Stadt *Sikâni* ein, die nach ihm „an der Quelle des Flusses *Ḥabur*“ (*ina rêš e-ni šá nâru Ḥa-bur*, Z. 102) gelegen sei, und wo er den Tribut *Abisalâmu's* erhalten habe. Dieses *rêš-êni* muß wohl dem alten *Resaina* und dem heutigen *Râs el-Ain* gleichgesetzt werden, das unweit *Tell Halâf's*, des alten *Guzânu*, auf dem jenseitigen Ufer Chabur's liegt. Aus *Ušukani*, das wohl *Usukani* gesprochen wurde, kann sehr leicht *Sikâni* entstanden sein; wir haben gerade in diesen Gebieten z. B. die Stadtnamen *Eluḥat* neben *Luḥa*, *Luḥi* und *Amasaki* neben *Masak* (siehe Weidner, Inschr. d. altass. Kön. S. 59, Anm. 6 und 10). Außerdem ist dieser Ort sehr günstig gelegen, die Steppen der Umgebung konnten von ihm sehr



gut beherrscht werden, sodaß es m. E. sehr wahrscheinlich ist, daß dort die Hauptstadt dieser Gebiete entstanden ist. Das bei Ptolemäus Geogr. V. 17, 7 genannte und von Πισίνα an derselben Stelle wohl unterschiedene *Sakane* (Σακάνη) kommt für eine etwaige Identifizierung mit *Vaššuganni* wohl nicht in Betracht; es wird vielmehr mit Dussaud, Topogr. hist. de la Syrie S. 488 und 493 mit *Šadikanni* und weiter *Haseke* in Zusammenhang zu bringen sein. Die Hauptstadt *Mitanni's* dürfte somit in dem heutigen Râs el-'Ain zu suchen sein; eine von mir im Jahre 1924 aufgenommene Photographie von Râs el-'Ain siehe auf Taf. II.

Für die Beurteilung der Frage, wann das Land *Mitanni* begonnen hat, in die Geschicke des alten Vorderasiens einzugreifen, sind, was man jetzt völlig übersieht, weiter auch die ägyptischen Nachrichten sehr wichtig, die dieses Land, ägyptisch *Mṯn* genannt, seit der Zeit Thutmosis' III. erwähnen; siehe Breasted, Anc. rec. of. Eg. II. 659, 773. Wir müssen somit das Aufkommen *Mitanni's* zumindest etwa in die erste Hälfte des 15. Jahrh. v. Chr. setzen, was wiederum dafür spricht, daß die Vorgänger *Tušratta's* ebenfalls in *Mitanni* geherrscht haben.

Es liegt nahe, das in Nordmesopotamien östlich und westlich Râs el-'Ain's am Balich, Chabur und Djaghdjagh gelegene Land *Mitanni* mit dem späteren, seleukidischen *Mygdonia* zusammenzustellen; die Makedonier hätten so das Land *Mitanni* nach der makedonischen Landschaft *Mygdonia* umbenannt<sup>1)</sup> (vgl. auch Niebuhr in Knudtzon, Amarna-Tafeln S. 1040). Auch alles, was sich sonst über die Städte *Mitanni's* feststellen oder vermuten läßt, und was hier nicht des Näheren ausgeführt werden kann, stimmt mit der Gleichung *Mitanni* = *Mygdonia* aufs Beste überein. Es erhebt sich nun die Frage, an welcher Stelle Nordmesopotamiens wir das Land *Churri* zu suchen haben. Der assyrische König *Adadnirâri I.* (1310—1281 v. Chr.) nennt in seiner Inschrift Keilschrift. aus Assur histor. Inh. I. Nr. 5, Obv. 10 unter den eroberten mesopotamischen Städten nicht nur bekannte mitannische Städte, wie *Uššukani*, *Taidi*, *Kaḥat*, *Irridi*, sondern auch eine Stadt <sup>alu</sup>*Hu-ur-ra*, die offenbar nicht weit von den erwähnten mitannischen Städten lag und die sehr wohl mit der Stadt *Hurri* identisch sein kann, nach der das Reich *Hurri* benannt ist (vgl. Lewy in Zeitschr. f. Assyriol. N. F. I. 145, Anm. 4). Wo sollen wir diese Stadt *Hurri* oder *Hurra* suchen? Bereits seit langen Jahren bin ich der Ansicht, daß der Name *Hurri*, *Hurra* die älteste Form des Namens der nordmesopotamischen Stadt *Urfa*, *Orfa* ist, die griechisch *Orrhoë* (Ὀρρόη), auch wohl *Orra* (Ὀρρα, siehe Müller, Geogr. Minores I. 246 und Pauly-Wissowa, Real-Enc. s. v. Edessa), jedoch auch — nach der makedonischen Hauptstadt — Edessa hieß. Der aramäische Name dieser Stadt ist *Urhâi*, *Urhôî*, ܐܪܗܝ, der arabische *ar-Ruhâ'u*, الرها, der armenische *Urhâi*. Weiter gehören hierher die Arabes *Orrhoei* oder *Orroei* (*Orei*), die bei Plinius,

<sup>1)</sup> Der Fluß Djaghdjagh erhielt hierbei von den Makedoniern den Namen *Mygdonios*.



Nat. histor. V. 85, VI. 25, 117, 129 erwähnt werden. Von dem Namen der Stadt *Orrhoë* ist der Name der von dieser Stadt beherrschten Gegend *Orrhoëne* (Ὀρροηνή) abgeleitet, der offenbar sekundär unter dem Einfluß des persischen Namens *Osroës-Chosrau* in *Osroëne* (Ὀσροηνή) umgebildet wurde. Nach meiner Ansicht konnte aus *Hurri*, *Hurra* leicht *Orrhoë*, *Orra* entstehen, ähnlich wie aus *Habur* das griechische Χαβόρας, aber auch Ἀβόρας entstanden ist. Noch besser entspricht dem griechischen Namen *Orrhoë* das churrische Adjektivum *hurruhe*, *hurvuhe* „churrisch“, das ich in dem Ausdruck *hurruhe matumini* oder *hurvuhe matumini*, d. h. „das churrische Land“ in dem Briefe *Tušratta's* Vorderas. Schriftdenkm. 12, Nr. 200, III. 6, 113, II. 68 und 72 usw. finde; dieser Ausdruck steht hier im Gegensatz zu *Mašrianni*, das vielleicht Mesopotamien bezeichnet, zum Unterschied von den syrischen *Churri*-Ländern (vgl. zu *Mašrianni* noch weiter unten).

Dieses churrische *hurruhe matumini* entspricht dem hethitischen *hurla-aš KUR-e* (= *utnē*; Keilschrifturk. aus Bogh. IX., Nr. 1, II. 30, oben S. 94, Anm. 1 usw.), „Churriter-Land“; übrigens auch das abgekürzte *hurli*, *hurla* Dat.-Lok. scheint das „Churrische“ (scil. Land) zu bezeichnen, so z. B. Keilschr.-Texte aus Bogh. III. Nr. 46, Obv. 33, Rev. 12, Nr. 53, 4 etc. Das churrische *-he* ist Genitivendung, bezw. Zugehörigkeitssuffix. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß die Stadt *Hurri*, *Hurra* auch als die „churrische (*hurruhe*, gesprochen etwa *horrohe*)“, scil. Stadt, par excellence bezeichnet wurde, woraus sich das griechische *Orrhoë* und das syrische *Urhô* sehr leicht erklären würde. Auch der jetzige Name der Stadt *Urfa*, *Orfa* könnte sich vielleicht aus einer ursprünglicheren Form wie *Hurvuhe* erklären, umsomehr als ja im Churrischen die Zeichengruppe *PI-u* anscheinend eher *fu* als *vu* gelesen werden soll (s. Ungnad in Zeitschr. für Assyriol. N. F. 1, 134), so daß die erwähnte Form vielmehr vielleicht *horfuhe* oder ähnlich lautete. Auf jeden Fall bin ich der Ansicht, daß es unmöglich ist, die Namen *Orrhoë*, *Orrhoëne*, Arabes *Orrhoei*, *Urhô* von dem Namen der Stadt, des Landes und des Volkes *Churri* zu trennen, dessen Zentrum wir eben irgendwo in *Orrhoëne* zu suchen haben. Es sei hier noch die Vermutung ausgesprochen, ob wir in dem zerbrochenen Obeliscen, *Budge-King, Annals of the Kings of Assyria*. I. 131, II. 20 statt *matHar-ki(?)* nicht vielmehr *matHur-ru(?)* zu lesen haben. Dieses Land reicht nach der betreffenden Stelle von dem Flusse *Chabur* bis zur Stadt *Kargameš*, die aber schon in dem *Chatti*-Gebiet liege, deckt sich also vollkommen mit der Landschaft *Orrhoëne*; siehe z. B. die Karte Kiepert, *Formae orbis antiqui* Nr. 34. Nach einer freundlichen Mitteilung des Herrn Gadd, der diese Stelle auf meinen Wunsch kollationierte, ist die Lesung *-ru* nicht ausgeschlossen; allerdings sei das betreffende Zeichen schon sehr undeutlich.

Die Stadt *Urfa* identifizierte Weidner seinerzeit (Mitt. d. d. Orient-Ges. 58, S. 59, Anm. 1) mit der nordmesopotamischen Stadt *Irrite*, *Irridi*, später indes (Polit. Dokumente, S. 26, Anm. 1) suchte er *Irrite* in



Ordi, nordwestlich von Karchemiš. Nach meiner Ansicht wird es jedoch besser sein, *Irrite*, das bei *Adadnirâri II.* (Keilschriftt. a. Assur hist. Inh. II. Nr. 84, 43) *Jaridi* genannt wird, mit *Tell Vardân* zu identifizieren, das etwa 26 km nordöstlich von Karchemiš liegt.

Gegen eine Identifizierung der Stadt *Churri* mit Urfa könnte man, soweit ich sehe, nur den vielleicht einwenig auffälligen Umstand anführen, daß in den Kämpfen des Königs *Šuppiluliumaš* mit *Tuṣratta* der Bundesgenosse des ersteren *Artatama*, König von *Churri*, in keiner Weise hervortritt, was vielleicht dafür sprechen könnte, daß er aus geographischen Gründen diesen Kämpfen ferne gestanden und daß sein Reich daher besser in Armenien (??Vgl. oben) zu suchen sei. Man kann indessen die obige Tatsache auch durch die sehr wahrscheinliche Annahme erklären, daß das Reich *Churri* in jener Zeit nur einen sehr geringen Umfang hatte, da es ja in der vorangegangenen Zeit durch *Mitanni* aus seiner früheren machtvollen Stellung verdrängt worden war; es ist überdies ganz natürlich, daß *Šuppiluliumaš* in seiner Schilderung (Keilschriftt. aus Bogh. I. Nr. 1 und 2) einen größeren Nachdruck auf seine eigenen Kriegstaten als auf die *Artatama's* legt.

Es erhebt sich weiter die Frage nach dem Ursprung des Namens *Hurri*. Dieser Name deckt sich nun lautlich sogut wie vollkommen mit dem assyrisch-babylonischen Worte *hurru* „Höhle, Schlucht, Loch“. Falls *Hurri-Hurra* tatsächlich in Urfa zu suchen ist, dann ist es nach meiner Ansicht sehr wohl möglich, daß die Stadt *Hurri*, eig. „Höhle“ oder „Höhlen“, ihren Namen von den zahlreichen Höhlen erhalten hat, die sich in Nimrûd Dagħ in der Umgebung der Stadt Urfa befinden; sehr anschaulich schildert diese Höhlen Sachau in seinem Buche *Reise in Syrien und Mesopotamien*, S. 200ff. Unweit der Zitadelle von Urfa befindet sich nach der Schilderung Sachau's ein Zigeunerndorf, genannt *Kyrk Mogħoro* „Die vierzig Höhlen“, dessen Einwohner auch heute noch zum Teil in Höhlen wohnen. Auch sonst befinden sich in der Umgebung Urfa's in Nimrûd Dagħ zahlreiche Höhlen aller Größen und Formen, die einst besonders christlichen Mönchen zur Wohnung dienten. Eine dieser Höhlen ist so groß, daß ein ganzes Regiment dort bequem kampieren könnte. Eine Bezeichnung wie *Hurrê* „Höhlen“ würde somit für diese Gegend und diese Stadt sehr gut passen.

Entspricht *Mitanni*, mit der Hauptstadt *Vaššugganni*, die später *Sikâni*, bzw. *Rêš-êni*, heute *Râs el-Ain* genannt wird, dem späteren *Mygdonia*, so entspricht andererseits *Churri*, und zwar das eigentliche, ursprüngliche *Churri*, mit der Hauptstadt *Churri*, die später *Orrhoë*, bzw. *Ur-hôï*, heute *Urfa* heißt, dem späteren *Orrhoëne*. *Churri* und *Mitanni*, *Orrhoëne* und *Mygdonia*, diese beiden Namen zusammen bezeichnen das nördliche Mesopotamien, dessen traditionelle assyrisch-babylonische Bezeichnung der Name *Hanigalbat* war. Der Umfang des



Landes *Ḫanigalbat* ist ziemlich genau einerseits durch die Inschrift Keilschriftt. aus Assur hist. Inh. I. Nr. 13, II. 16ff. des Königs Salmannassar I. (ca. 1280—1256 v. Chr.) bestimmt, wonach *Ḫanigalbat* offenbar das Gebirge *Kašari* (*Mons Masius*, *Tûr 'Abdîn*), weiter von hier das ganze Gebiet westwärts über *Charrân* bis nach Karchemiš bezeichnete, andererseits durch die Inschrift Keilschriftt. a. Assur hist. Inh. II. Nr. 84, 39ff., 97ff. des Königs Adadnirâri II. (ca. 911—891 v. Chr.), wo die Feldzüge dieses Königs gegen das Land *Ḫanigalbat* geschildert werden. Dieses umfaßt hier neben anderem das Gebirge *Kašari*, die Stadt *Našipina*-Nisibis, das *Chabur*-Gebiet mit *Guzânu* und *Sikâni* (siehe hierzu oben), die Stadt *Jaridi* (vielleicht = Tell Vardân) usw. Die Königreiche *Ḫanigalbat* und *Ḫalap-Alepo* sind in der ersten Hälfte des II. Jahrtausends v. Chr. die Hauptzentren der Churriter,<sup>1)</sup> von wo aus sich diese im Laufe der Zeit Syriens, Assyriens, verschiedener Teile des *Chatti*-Landes, weiter Palästinas und endlich, etwa um das Jahr 1685 v. Chr., als sogenannte Hyksos auch Ägyptens bemächtigt haben. Bereits in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts v. Chr., seit der Zeit Thutmosis' III. wird in den ägyptischen Inschriften das Land *Mtn*, *Mtn*, d. i. *Mitanni* erwähnt. Und da *Mitanni* alsbald offenbar den größten Teil des Reiches *Ḫanigalbat* an sich gerissen hat, so wurde es auch selbst mitunter *Ḫanigalbat* genannt; vgl. Weber, *Amarna-Tafeln* II. S. 1015 und Schachermeyr in *Lehmann-Haupt-Festschrift*, S. 188f.

Nach der bereits erwähnten Inschrift des Königs Adadnirâri II. scheint es, daß *Ḫanigalbat* südwärts bis zum Euphrat reichte. Es ist möglich, daß dieser Name, der in der Form *Ḫanagalbat* in dem Amarna-Briefe Knudtzon, Nr. 255, 20 und in der abgekürzten Form *Ḫani*, *Ḫanî* in einem Exemplar der Inschrift Salmanassar's I. (I. c. II. 20) und in der Inschrift des Königs Agum II. (V. Rawl. 33, II. 9) vorkommt, mit dem Namen *Ḫana*, *Ḫanû* und weiter auch *Ḫanat*, *Anat*, zusammenhängt, den wir offenbar mit Landsberger in *Zeitschr. f. Assyriol.* N. F. I. 234 mit dem Namen des heutigen 'Ana(t) am mittleren Euphrat, südöstlich von der Mündung des Chabur, zu identifizieren haben. Dann würde *Ḫanigalbat* eigentlich vielleicht „das abgeschnittene *Ḫani*“ bedeuten, d. h. das durch einen Euphrat-Arm von dem eigentlichen, auf einer Insel dieses Flusses gelegenen *Ḫana* abgeschnittene *Ḫani*. Vergleiche das babylonische Verbum *gullubu* „abschneiden“, das adjektivum *galbu* „abgeschnitten, durchgeschnitten“, wie auch das damit synonyme *mašru*, das andererseits an den Namen *Mašrianni* erinnert, der in dem churrisch abgefaßten Briefe *Tušratta's* anscheinend für Mesopotamien-*Chanigalbat* gebraucht wird.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Siehe z. B. den Erlaß des hethitischen Königs *Telepinuš* Hrozný, *Heth. Keilschriftt.* S. 102ff., I. 27ff., KBo. III. Nr. 57, Obv. 10ff., KBo. I. Nr. 6, Obv. 11ff. etc.

<sup>2)</sup> Zu der Stelle Tiglatpileser I., *Prisma* V. 34, aus der früher geschlossen wurde, daß zu *Ḫanigalbat* auch *Milidia-Malatia* gehörte, siehe jetzt Götze in *Meißner-Festschrift*, S. 64, Anm. 7.



Mit dem Namen *Churri* hängt weiter der ägyptische Name *H<sub>3</sub>rw*, d. i. *Hôr*, zusammen, der seit der Zeit der 18. Dynastie (1580—1350 v. Chr.) Palästina, bezw. Syrien bezeichnet. Nach dem Papyrus Anastasi 3, 1, 10 reichte *Hôr* von der ägyptischen Grenzfestung *Taru*, d. i. *Zilû* (in dem Amarna-Briefe Knudtzon Nr. 288, 42, 46), dem späteren *Sile* bei *El-Kanğara*, bis wenigstens nach *Ubi*, d. i. dem Damaskus-Gebiet. Doch in den späteren Zeiten bezeichnet *Hôr* das ganze Syrien (s. W. M. Müller, *Asien und Europa* S. 150). Mit diesem ägyptischen *Hôr* hängt gewiß, wie man bereits seit langem annimmt, der Name der alttestamentlichen *Hôriter*, hebr. חֹרִי, חֹרִי, gr. (Septuaginta) Χορραῖος, zusammen. Diese *Hôriter* sitzen nach dem Alten Testament in dem Gebirge *Se'ir*, südlich vom Toten Meere, wo sie später von den Edomitern unterworfen wurden (Gen. 14, 6, Deut. 2, 12 und 22). Der Name der *Hôriter* zeigt uns die richtige Aussprache des ägyptischen *H<sub>3</sub>rw*. Diese *Hôriter* sind offenbar die letzten Überreste der erobderungslustigen *Churriter*, die sich in der Zeit vor der 18. Dynastie Syriens und offenbar — als Hyksos — auch Ägyptens bemächtigt hatten. Die damalige Beherrschung Syriens durch die *Churriter* hat dann ihre Spuren u. a. auch darin zurückgelassen, daß Palästina und Syrien in den ägyptischen Inschriften seit der Zeit der 18. Dynastie *Hôr* und ihre Bewohner *Hôriter* genannt werden. Wenn die Namen der *hôr*itischen Stämme, die wir Gen. 36, 20—30 lesen, meistens semitisch sind, dann ist es wohl durch die Annahme zu erklären, daß sich ursprünglich *churritische* Stämme im Laufe der Zeit ihrer semitischen Umgebung angepaßt haben. Ed. Meyer irrt, wenn er in seiner Geschichte 2/1, S. 6, Anm. 3 und S. 88 aus diesen semitischen Namen schließt, daß die *Hôriter* semitische Stämme waren. Etwas Analoges haben wir auch z. B. in den *chattischen*, bezw. *nichtindoeuropäischen* Namen der *indoeuropäischen* *Hethiter*. Der Name der palästinensischen *Hôriter* wurde öfters von dem hebräischen Worte חֹר „Loch, Höhle“ abgeleitet und die *Hôriter* dann für eine Art Höhlenbewohner gehalten; das Kalksteingebirge *Se'ir* hat ja zahlreiche Höhlen. Nach meiner Ansicht wird zwar diese Etymologie des Namens der *Hôriter* richtig sein, doch den eigentlichen Anstoß zu diesem Namen, urspr. *Churri*, haben wohl eher die Höhlen der Umgebung der Stadt *Urfa* gegeben.

Sowohl die Namen *Orrhoë* und (*Arabes*) *Orrhoei*, als auch vielleicht der biblische Name der *Hôriter* lassen auch für das keilinschriftliche *Hurri* die Aussprache *Horri*, *Chorri* als wahrscheinlich erscheinen, wofür vielleicht auch die oben S. 92 erwähnten Schreibungen dieses Namens mit dem Zeichen *u* (mitunter = *o*?) angeführt werden könnten. Das ursprüngliche *u* scheint hier somit bald zu einem *o* umgelautet worden zu sein.

## II.—Retenu.

Wir haben soeben gesehen, daß der ägyptische Name *Hôr* für Palästina und Syrien auf das Reich und Volk der *Churri* zurückgeht, die



durch lange Zeit Herren dieser Gebiete waren. Ein anderer, älterer ägyptischer Name für Palästina und Syrien ist der bekannte Name *Rtnw*, der seit den Zeiten des Mittleren Reiches (ca. 2160–1788 v. Chr.) belegt ist. Die ägyptischen Inschriften unterscheiden „das Obere *Retenu*“, womit das gebirgige Hinterland Palästina's gemeint ist, und „das Untere *Retenu*“, womit offenbar die nördlicheren Teile Syriens bis zum Euphrat bezeichnet werden, und zwar vor allem Gebiete, die später, zur Zeit des Neuen Reiches, den semitischen Namen *Naharina* erhalten. Der Pharao Sesostri III. aus der 12. Dynastie hat um das Jahr 1870 v. Chr. einen Feldzug nach Asien unternommen, der ihn bis nach *Šekmem*, d. i. wohl Sichein, geführt hat. Wir erfahren hier, daß Sesostri *Šekmem* zusammen mit dem „elenden *Retenu*“ geschlagen habe. In der *Sinuhe*-Geschichte wird erzählt, daß *Sinuhe* (ca. 1970 v. Chr.) bis an den Hof des Fürsten des Oberen *Retenu* (so ist statt des unrichtigen *Tenu* zu lesen, wie auch ein neues Exemplar dieses Textes zeigt) gelangt sei. Zur Zeit Pharaos Amenemhet III. (um 1840 v. Chr.) wird in den Inschriften aus Serabit el-Châdem auf der Sinai-Halbinsel ein gewisser *Hbddd(m)*, Bruder des Fürsten von *Retenu*, erwähnt, der sich an den ägyptischen Arbeiten in den dortigen Bergwerken beteiligt hat (vgl. Alt in Zeitschr. d. D. Pal.-Ver. 47, 173). Hier handelt es sich offenbar um den palästinensischen Nachbar dieses Sinai-Gebietes. Man hat bis jetzt keine befriedigende Erklärung des Namens *Retenu* gefunden. Brugsch erklärte ihn aus dem babylonischen Worte *iltânu* „Nord“, W. M. Müller (Asien u. Europa S. 147) aus hebr. *לשון* „Zunge, Sprache“, als „das Land der (verständlichen) Sprache“, womit die Einwohner Palästinas ihr Land zum Unterschied von den Ländern ihrer ihnen unverständlichen Sprachen sprechenden Nachbarn bezeichnet hätten, de Saulcy, Maspero u. A. aus dem alttestamentlichen *Lôtan* (לֹטָן, Gen. 36, 20, 22, 29), dem Namen eines hōritischen Stammes aus dem Gebirge Se'ir, und endlich Alt, l. c. 180ff. aus dem Namen der palästinensischen Stadt *Lydda*, heute *Ludd* (zwischen Jaffa und Jerusalem), der in der Liste der von Thutmosis III. eroberten asiatischen Städte *Rwtn* geschrieben ist. Indessen lassen sich gegen jede von diesen Erklärungen gewichtige, sei es linguistische, sei es sachliche Gründe vorbringen.

Es ist in der Tat schwer, in dem Umkreis der palästinensisch-syrischen Städte- und Ländernamen eine plausible Erklärung für den Namen *Retenu* zu finden. Unter diesen Umständen liegt anscheinend die Vermutung nahe, daß es ein außerhalb Palästina's und Syriens gelegenes, offenbar sehr mächtiges Land gewesen sei, das damals Palästina und Syrien beherrscht und — ähnlich, wie später das Reich *Churri* — diesen Ländern den Namen gegeben hätte. Die Tatsache, daß in der unmittelbar darauf folgenden Zeit diese Länder von Mesopotamien beherrscht wurden, könnte dafür sprechen, daß sich dort auch in der vor-



hergehenden Zeit vor allem der politische Einfluß Mesopotamiens geltend gemacht habe. Es muß uns da der Name der Stadt *Resaina* (Ῥεσαίνα), syr. *Rêš-ainâ*, arab. *Ra's el-Ain* einfallen, der hebräisch, wie uns Gen. 10, 12 zeigt, offenbar *Resen* (רסן) — allerdings ist in der Genesis eine gleichnamige Stadt in Assyrien gemeint, die nach dieser Stelle zwischen Ninive und Kelach lag —, babylonisch wahrscheinlich *Rêš-êni*, d. i. „der Kopf der Quelle, der Quellpunkt (des Flußes Chabur)“, assyrisch aber *Rêš-êni* hieß. Wir haben oben gesehen, daß nach den Annalen des Königs *Adadnirârî* II. die Stadt *Sikâni*, identisch, wie es scheint, mit der mitannischen Hauptstadt *Vaššugganni*, *ina rêš êni ša nâru Habur* „an dem Quellpunkt des Flußes Chabur“ gelegen ist. Es ist nun m. E. nicht ausgeschlossen, daß dieser bis heute übliche Name der an den Quellen Chabur's gelegenen Stadt, ein Name, der ja durch die Lage der Stadt selbst gegeben ist, uralt ist und daß er nur vorübergehend durch den Namen *Vaššugganni-Sikâni* verdrängt wurde. Das ägyptische *Rešenu* kann einem assyrischen *Rêšênu* entsprechen, da das ägyptische *t* mitunter als Ausdruck für das semitische *š* dient; vgl. Burchardt, *Altkan. Fremdworte* I. 45ff., wobei man sich jedoch vergegenwärtigen muß, daß dieser aus dem Mittleren Reiche stammende Name nicht streng nach den Regeln beurteilt werden darf, die für die „syllabische Schreibweise“ des Neuen Reiches gelten. Auch der Umstand, daß das ägypt. *t* dieses später aus dem lebendigen Sprachgebrauch verschwundenen und nur archaistisch gebrauchten Namens in *t* übergehen konnte, spricht nicht gegen diese Identifikation (vgl. W. M. Müller, I. c. 146, Anm. 1, 147, *Alt*, I. c. 179, Anm. 1). Konnten Palästina und Syrien in der ersten Hälfte des II. Jahrtaus. v. Chr. nach dem Reiche und der Stadt *Churri* benannt werden, so ist es nicht ausgeschlossen, daß ihr älterer Name *Rešenu* dadurch entstanden ist, daß diese Länder in noch früherer Epoche, vor 2000 v. Chr., wenigstens durch eine gewisse Zeit von der anderen mächtigen, nordmesopotamischen Stadt, von *Rêšênu*, bezw. *Rêšênu* beherrscht wurden, die sich übrigens dann später, in der *Mitanni*-Zeit, neuerdings der Herrschaft über ausgedehnte Teile Syriens bemächtigt hat, diesmal freilich schon unter dem neuen Namen *Vaššugganni*. Wenn sich diese Vermutung, die ich hier nur mit Vorbehalt geben möchte, bestätigen sollte, so würden wir dadurch einen sehr wertvollen Einblick in die Geschichte Palästina's und Syriens gegen das Ende des III. Jahrtausends v. Chr. gewinnen. Als der Syrien und Palästina beherrschende Großstaat kommt hier offenbar wiederum der Staat *Ḫanigalbat* in Betracht. Daß *Ḫanigalbat* zu gewissen Zeiten ein sehr mächtiger Staat war, geht auch aus der Inschrift des babylonischen Königs *Agum* II. (ca. 1590 v. Chr.) hervor, der sich rühmt, daß er aus dem weiten Lande *Ḫanî*, d. i. *Ḫanigalbat*, die Statuen der babylonischen Gottheiten *Marduk* und *Šarpanitum* nach Babylon zurückgebracht habe. Aus dieser Angabe geht mit absoluter Gewißheit hervor, daß sich einmal in früherer Zeit *Ḫanigalbat* Babylons bemächtigt hat. Analogisch kann



man hieraus schließen, daß sich *Hanigalbat* mit Erfolg auch um Eroberungen in Syrien versucht hat, was uns übrigens auch durch den Namen *Hôr* für Syrien und Palästina belegt ist. Es ist nicht ausgeschlossen, daß zur Zeit, als *Rêsênu* das Reich *Hanigalbat* beherrschte, die herrschende Schicht dieses Reiches eine assyrische oder wenigstens mit den Assyriern nahe verwandte Bevölkerung war. Ihre Erfolge in Syrien, die diesem Lande vielleicht den Namen *Retenu* gegeben haben, müßten wir dann anscheinend etwa in die Zeit vor der übrigens ganz kurzen assyrischen Periode Kappadokiens setzen, da ja die mesopotamischen Städte *Harrân* und *Eluḫūt* nach den Inschriften von Kültepe damals zu der assyrischen Interessensphäre gehörten. Ist *Retenu* der ägyptische Name des Mittleren Reiches für Syrien und Palästina, so begegnen wir in dem Neuen Reiche dem Namen *Hôr* als einem neuen, offenbar zur Zeit der Hyksos entstandenen Namen für diese Länder, während speziell der Name *Unter-Retenu* zur Zeit des Neuen Reiches immer mehr durch den neuen Namen *Naharina* verdrängt wird. Es zeigt sich jedenfalls immer deutlicher und deutlicher, daß neben Babylonien, Assyrien und dem Reiche *Chatti* auch das nordwestliche Mesopotamien, das durch den Staat *Hanigalbat* repräsentiert ist, wenigstens zu gewissen Zeiten ein sehr wichtiger politischer Faktor im Vorderen Orient war.

### III.—Mitanni.

Das Land *Hanigalbat*, d. h. die Länder *Churri* und *Mitanni*, waren vor allem von dem Volke der Churriter (heth. im Plural *Hurlêš*, *Hurlâš*, *Hurluš*) bewohnt, deren Sprache in den hethitischen Texten mit dem Ausdruck *hurlili* „churrisch“ bezeichnet wird. Dieses *hurlili* oder <sup>alu</sup>*hurlili* (s. z. B. Mitt. d. d. Or.-Ges. 56, S. 41, Hrozný, Sprache d. Hethiter S. 52f., Forrer in Zeitschr. d. d. Morg. Ges. N. F. I. 195f.), das in dem bekannten Ausdruck <sup>ameš</sup>*NAR hurlili* „Sänger auf churrisch“ mit dem Stadtnamen *Hurri*, wie auch — im Plural — mit dem Gentilizium *hurlêš*, *hurlâš* (siehe die ll. cc. angeführten Stellen) wechselt, ist natürlich im letzten Grunde von dem Stadtnamen *Hurri* abgeleitet. Die Verdoppelung des Suffixes *-li* in *hurlili* erklärt sich jetzt meines Erachtens am besten durch die Annahme, daß dieses Gentilizium eigentlich von dem Landes- (auch Stadt-) Namen *Hurli* Dat.-Lok. weitergebildet ist, der „das churrische (scil. Land, Gebiet etc.)“ bedeutet (s. oben S. 97). *Hurlili* wird somit wörtlich „die Sprache des churrischen (Landes)“, eventuell „die Sprache der churrischen (Stadt?)“ bedeuten. Ob in dem einmal vorkommenden Ausdruck <sup>ameš</sup>*NAR hurli* (Hrozný, Sprache d. Heth. S. 52) *hurli* die Sprache, oder, wie das damit wechselnde *Hurri*, vielmehr die Stadt bezeichnet, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden.

Man pflegte bis jetzt die Bevölkerung der in Rede stehenden Gebiete gewöhnlich nach dem Landesnamen *Mitanni* als die Mitannier und ihre



Sprache als mitannisch oder churrisch-mitannisch zu bezeichnen. Es ist in der Tat sehr wahrscheinlich, daß es keine wesentlichen, ja möglicherweise überhaupt keine Unterschiede zwischen dem aus den Boghazköi-Texten bekannten Churrischen und dem sog. Mitannischen des *Tušratta*-Briefes Knudtzon, El-Amarna-Tafeln Nr. 24 gibt; siehe Ungnad in Zeitschrift für Assyriologie, N. F. I, S. 133. Ob aber der Name Mitannier, bzw. mitannisch mit Recht für die Churriter, bzw. das Churrische verwendet wird, ist meines Erachtens sehr fraglich. Siehe hierzu noch weiter unten. Unannehmbar ist auf jeden Fall nach meiner Ansicht der Vorschlag Ungnads und bereits früher Jensens (siehe Ungnad, Kulturfragen I, S. 5f. und Landsberger in Zeitschr. f. Assyriologie, N. F. I, S. 228), die in Rede stehende Sprache als das „Subaräische“ zu bezeichnen, da der Name *Subartu*, wie seine Verwendung in den Vokabularen klar zeigt, nur ein geographischer terminus technicus, keineswegs eine Sprachbezeichnung ist; vergleiche die von Frank gesammelten subaräischen Glossen, die nicht nur churrische, sondern auch assyrisch-babylonische Wörter enthalten, in Meißner-Festschrift, S. 43ff.

Außer den offenbar mit den Chaldern Armeniens verwandten, nicht-indoeuropäischen Churritern gab es in dem Gebiete der Länder *Churri* und *Mitanni*, wie auch teilweise in Syrien ein indoeuropäisches, speziell arisches oder noch genauer wohl indisches Volk, das unter Anderem durch die Götter *Mitraššil*, *Arunaššil*, *Indar(a)* und *Našattijanna* der Mitanni-Verträge, weiter durch den arischen Kriegsadel *mar(i)janni/u* der Boghazköi-Texte repräsentiert wird. Diesem Volk gehören auch die Dynastie *Mitanni's* und *Churri's*, wie auch die Dynastien einzelner syrischen Städte an. Seine Sprache trägt, soweit ein Urteil zur Zeit möglich ist, bereits ein spezifisch indisches, keineswegs etwa noch ein gemeinsam-arisches Gepräge (gegen W. Porzig in Zeitschr. f. Indol. 5, 265; siehe Hrozný, Heth. Keilschrift. S. XII und Friedrich in Reallexikon der Assyriologie I, 146f.). Doch auch iranische Volkselemente wird es in dieser arischen Invasion in Vorderasien gegeben haben, wie die Namen der Fürsten *Kundašpi* (854 v. Chr.) und *Kuštašpi* (740 v. Chr.) von *Kummuch*-Kommagene, die den iranischen Namen *Vindāspa* und *Vištāspa* entsprechen, zeigen. Auch hier zeigt wohl der erst für das Mittelpersische belegte Lautübergang von *vi* in *gu*, daß wir hier schon ziemlich von der urarischen Periode entfernt sind. Andererseits zeigen die gemeinsamen Götter *Arunaš-Varuṇa*, *Indra* und *Agni* der Hethiter und der Inder, daß diese beiden ältesten indoeuropäischen Völker einander in ihren vorderasiatischen Sitzen stark beeinflußt haben; vergleiche hierzu meinen Aufsatz „Hethiter und Inder“ in der Zeitschrift für Assyriologie, N. F. IV, S. 184f.

Was die *mar(i)janni* betrifft, so hat A. Gustavs in Zeitschr. f. Assyriologie, N. F. II, S. 297ff. darauf hingewiesen, daß in dem Vertrage des Königs *Šuppiluliumaš* mit *Mattivaza* Keilschr.-Texte aus Bogh. I, Nr. 1, Obv.



32f. in Verbindung mit *Akit-Tešup*, Bruder des Königs von *Neja*, und mit *Akija*, dem König von *Arahti*, Personen wie *Hišmija*, *Asiri*, *Zulkija* usw. genannt werden, die dem ganzen Zusammenhang nach wahrscheinlich für *mar(i)janni* gehalten werden müssen, deren Namen jedoch teilweise churrischen, teilweise kanaanäischen Ursprungs sein dürften. Gustavs schließt daraus, daß die *mar(i)janni* nichts mit dem vedischen *mārya-* „Mann, junger Mann, Held“ zu tun haben und keine Arier sind. Indessen treffen die Einwände Gustavs' nicht den Kern der Sache, da es ja in hohem Grade wahrscheinlich ist, daß ähnlich wie die übrige syrische Bevölkerung dieser Zeit, so auch die arische Schicht der syrisch-mesopotamischen Bevölkerung schon beträchtlich mit fremden Elementen vermischt war, sodaß der ursprüngliche arische Charakter dieser Schicht im Laufe der Jahrhunderte fast ganz verwischt werden konnte.

Ich möchte hier in diesem Zusammenhang auch auf das Verhältnis zwischen den *mar(i)janni* und den *marê* <sup>pl.</sup> *mât* <sup>alu</sup> *Hurri*, *mârê* <sup>pl.</sup> <sup>(alu)</sup> *Hurri*, *amêlûti* <sup>pl.</sup> <sup>(alu)</sup> *Hurri*, den „Churritern“, die zugleich auch die herrschende Schicht in *Mitanni* waren, hinweisen. In den Verträgen, die *Šuppiluliumaš* mit *Mattivaza* geschlossen hat, werden diese Churriter neben *Mattivaza*, König von *Mitanni*, als jene Bevölkerungsschicht genannt, auf die sich *Mattivaza* vor allem stützt. Nicht nur *Mattivaza*, sondern auch diese Churriter werden von *Šuppiluliumaš* zur Einhaltung des mit *Mattivaza* abgeschlossenen Vertrages verpflichtet. An einer Stelle, Keilschrift. aus Bogh. I. Nr. 1, Obv. 53 und Nr. 2, Obv. 34, scheinen die beiden Ausdrücke *mârê* <sup>pl.</sup> *Hurri* und [*amêlûti* <sup>pl.</sup> *marija*]*nni* miteinander zu wechseln; siehe Weidner, Polit. Dokum. S. 17, Anm. 4. Freilich dürfen wir aus dieser Stelle nicht mit Weidner schliessen, daß, da die *marijanni* Adlige arischer Herkunft seien, auch die *Churri*, bezw., wie er liest, die *Charri* Arier seien. Der Ausdruck „Churriter“ ist hier ein rein politischer Begriff, und, wenn mit ihm der Ausdruck *marijanni* wirklich abwechselt, so können wir daraus nur schliessen, daß die *marijanni* mit den *Churri* durch so lange Zeit engstens verbunden waren, daß sie offenbar dann auch selbst geradezu „Churriter“ genannt wurden. Sie waren offenbar auch in dem Lande *Churri* selbst durch Jahrhunderte hindurch die herrschende Schicht. Ganz analog wird meines Erachtens auch der Ausdruck *marijanni* im Laufe der Zeit und durch stete Mischung der Bevölkerung zu einem völlig politischen Begriff. Er bezeichnet dann überhaupt die herrschende, adelige Schicht in *Churri* und *Mitanni*, wie auch in Syrien, möge diese arischen oder churrischen oder welchen Ursprungs nur immer sein. Und so erklären sich ganz einfach auch die churrischen oder kanaanäischen Eigennamen einzelner *marijanni*-Leute.

Es erhebt sich nun die Frage, wie diese ältesten Arier, bezw. Inder von *Churri* und *Mitanni* geheißen haben. Forrer hat bekanntlich für dieses Volk die Bezeichnung „Manda-Leute“ und für ihre Sprache den Namen „mandäisch“ vorgeschlagen (Zeitschr. d. d. Morg. Ges. N. F. I.



S. 190 und 247ff.). In dem hethitischen Gesetzbuche, im §. 54 werden außer den Šala-Kriegern oder -Leuten, wie auch jenen der Städte *Tamalki*, *Ḫatrā*, *Zalpa*, *Tašḫinia*, *Ḫemuva* und außer einigen Berufsarten als Inhaber gewisser Privilegien an erster Stelle auch die Krieger *Manda* genannt, was die assyrisch-babylonische Bezeichnung für die feindlichen Nordvölker, in der Spätzeit speziell für die Gimirräer und die Meder war. Nach Forrers Ansicht ist aus diesem *Manda* der Name der Meder *Amadai*, *Madai*, *Matai*, griech. Μήδοι entstanden. Der *Manda*-Name habe in Assyrien und Babylonien die allgemeine Bedeutung „Arier“ erhalten und da die Arier von *Mitanni* die einzigen Arier jener Zeit sind, so müsse der Name *Manda* des §. 54 des hethitischen Gesetzbuches auf sie bezogen werden. Indessen auch wenn diese Ansichten Forrers richtig wären und wenn der Name *Manda* wirklich auch unsere mitannischen und churrischen Arier umfaßte, so wäre es trotzdem wenig angezeigt, diesen Sammelnamen zur Bezeichnung nur eines der so bezeichneten Völker zu benutzen, wozu noch hinzukommt, daß der Name „mandäisch“ bereits für einen aramäischen Dialekt, für die Sprache der gnostischen Sekte der *Mandājā*, vergeben ist. Es ist aber in Wahrheit sehr wenig wahrscheinlich, daß mit dem Namen *Manda* des hethitischen Gesetzbuches gerade die Arier von *Mitanni* und *Churri* gemeint sind. Ich glaube vielmehr, daß damit ein Volk der nördlich von *Churri-Mitanni* gelegenen Länder gemeint ist, dessen Angehörige offenbar in hethitischen Diensten standen.

Ich möchte hier indessen auf eine andere Möglichkeit aufmerksam machen. Wir haben gesehen, daß das Reich *Ḫanigalbat* aus zwei Teilen bestand, aus *Churri* und *Mitanni*, d. i. aus *Orrhoëne* und *Mygdonia*. Der Name des Landes *Churri* ist, wie wir oben gesehen haben, von der gleichnamigen Stadt *Churri* abgeleitet, die wir mit Urfa identifiziert haben. Woher stammt jedoch der Name des Landes *Mitanni*, *Mittanni*? *Mittanni* wird in den Amarna-Briefen auch *Mitanni* (Knudtzon, El-Amarna-Tafeln Nr. 23, 4), *Mitana* (ibid. Nr. 90, 20), *Mitan* (ibid. Nr. 58, Obv. 5) und vielleicht auch *Mitta* (ibid. Nr. 75, 38) genannt. Der assyrische König Tiglatpileser I. (um das Jahr 1110 v. Chr.) berichtet in seiner Prisma-Inschrift (VI. 61ff.), daß er Wildochsen in der Wüste im Lande *Mitāni* und bei der Stadt *Araziḫi*, „die vor dem Lande *Ḫatti* liegt“, gejagt habe. Der Ausdruck „Wüste“ ist — nebenbei bemerkt — von dem bei weitem größeren Teile dieses Landes, wie der Schreiber dieser Zeilen auf seiner Reise im J. 1924 selbst gesehen hat, nur zu sehr berechtigt. Wir begegnen in den Texten nie einer Stadt *Mittanni*, sondern immer nur einem Lande dieses Namens: es gab wohl keine Stadt *Mitanni*. Dieser Landesname ist offenbar mit Hilfe der Endung *-(an)ni*, *-(an)na* gebildet, die auch sonst in diesen Gegenden sehr verbreitet ist; vgl. *marijanni*, *Mašrianni*, *Našattijanna* etc. Der eigentliche Name wäre somit etwa *Mitta*, *Mita*, *Mita*. Wie ist nun das Chabur- und Džaghdjagh-Gebiet zu diesem Namen gekommen? Das aus zwei Ländern, *Churri* und *Mitanni*, beste-



hende Reich *Hanigalbat* ist in der Hauptsache von zwei Völkern bewohnt: von einem autochthonen, nichtindoeuropäischen, dessen Sprache in den Inschriften als die „churrische“ bezeichnet wird, und von einem indoeuropäischen, arischen, noch genauer wohl „indischen“, für welches wir noch keine Bezeichnung haben, für welches es aber meines Erachtens sehr nahe liegt, — den übrigbleibenden Namen *Mitanni* in Anspruch zu nehmen. Waren die Länder *Churri-Mitanni* von zwei Völkern bewohnt, deren eines den Namen *Churri* trug, so hat die Annahme, daß das andere Volk eben *Mitanni* hieß, sehr vieles für sich, und dies umsomehr, als sich ja der letztere Name geographisch nicht erklären läßt. Es ist daher sehr wohl möglich, daß er ethnischen Ursprungs ist.

Wir müßten dann annehmen, daß diese arischen, „indischen“ Miter oder Mitannier sich auf ihrem Zug vom Norden zuerst des Gebietes um die Städte *Râs el-Ain* und *Nisibin* herum bemächtigt und die erstere Stadt, *Rêš-êni*, zu ihrer Hauptstadt gemacht haben, wobei sie sie in *Vaššugganni* umgetauft haben. Daß der Stadtname *Vaššugganni* indischen Ursprungs sei und vielleicht „mit edler Bevölkerung versehen“ (\**vasu-jani*-) bedeute, hat P. Kretschmer in Zeitschr. f. vgl. Sprachf. 55, 93f. ansprechend vermutet. Von dieser Gegend aus haben sich dann diese Arier auch der Stadt *Churri*, wie auch der Herrschaft über das ganze Reich *Churri*, bezw. *Hanigalbat* bemächtigt. Unsere Arier sind so zu der herrschenden Schicht in diesem mächtigen Reiche geworden. Im Laufe der Zeit haben sich aber diese Arier in einer solchen Weise mit den Churritern vermischt, daß der Ausdruck *mârê Hurri* „Churriter“ anscheinend fast zu einem Synonymum von *marijanni* geworden ist, dem Namen des ursprünglich arischen Kriegsadels, der die Hauptstütze der arischen Dynastie von *Churri-Mitanni* war. Die Vermischung der beiden Bevölkerungsschichten von *Churri-Mitanni* untereinander, wie auch mit der unterworfenen Bevölkerung Syriens und Palästinas nahm einen solchen Umfang an, daß die Namen der *marijanni* eher aus dem Churrischen und Kanaanäischen als aus dem Arischen zu erklären sind. *Marijanni* wird so zum Ausdruck für einen Kriegsadel, der sich nicht nur aus den Ariern von *Mitanni*, sondern auch aus der übrigen syrisch-mesopotamischen Bevölkerung rekrutierte und der der Rasse und Sprache nach des verschiedensten Ursprungs war. Unter die *marijanni* müssen wir übrigens auch die arische Namen tragenden Fürsten Syriens und Palästinas dieser Zeit rechnen; es sind dies offenbar mitannisch-churrische Heeresführer und Offiziere, die für ihre militärischen Dienste von der arischen Dynastie *Churri-Mitanni*'s durch Verleihung der kleinen syrisch-palästinensischen Fürstentümer belohnt und gleichzeitig zu Vasallendiensten verpflichtet worden sind.

Wir haben leider noch sogut wie keine eigenen historischen Inschriften



des Reiches *Hanigalbat* (nur die Inschriften *Tušratta's* und *Mattivaza's* können hier genannt werden), sodaß wir uns kein ganz klares Bild der historischen Entwicklung dieses Reiches machen können. Sind aber die hier vorgetragenen Ansichten und Vermutungen richtig, so ließe sich etwa die folgende ungefähre Skizze der Geschichte von *Hanigalbat* entwerfen. In der zweiten Hälfte des III. Jahrtausends v. Chr. beherrscht zu einer noch nicht näher zu bestimmenden Zeit *Rêš-êni*, *Rêšênu*, dessen Name assyrischen Ursprungs ist und das damals vielleicht zum Teil assyrische Bevölkerung hatte, Syrien und Palästina. Zur Zeit des Mittleren Reiches ist daher *Retenu* der ägyptische Name für Syrien und Palästina. Dann aber, etwa im 20. Jahrhundert v. Chr., wird zum Zentrum des Reiches *Hanigalbat* offenbar die Stadt *Churri*, die erfolgreiche Feldzüge gegen Babylonien, das Reich *Chatti* und wohl auch, als sog. Hyksos, gegen Aegypten (etwa um das Jahr 1685 v. Chr.) unternimmt. Nur ein Ableger dieses mächtigen *Churri*-Reiches ist das Königreich von *Halap*-Aleppo, das zeitweise auch zu einem Großkönigreiche wird. Als die Herrschaft der Hyksos in Aegypten um das Jahr 1580 v. Chr. zusammengebrochen ist, da finden wir, daß jetzt, zur Zeit der 18. Dynastie, der Name *Hôr* — neben dem archaischen *Retenu* — die Bezeichnung für Syrien und Palästina ist, ein deutlicher Beweis für den politischen Einfluß, den *Churri* in der vorhergehenden Zeit gehabt hatte, und zugleich eine nicht mißzuverstehende Andeutung, wo wir den Ursprung der ägyptischen Hyksos-Invasion zu suchen haben. Etwa am Anfang des 15. Jahrhunderts v. Chr. bemächtigt sich offenbar *Mitanni* mit der Hauptstadt *Vaššugganni* der Herrschaft über das Reich *Hanigalbat* und damit auch über Syrien. Daher beginnt seit der Zeit Thutmosis' III. in den ägyptischen Texten der Name des Landes *Mitanni*, *Mtn*, zu erscheinen. Ob erst jetzt in *Hanigalbat* die arischen, indischen Volkselemente zur Herrschaft gekommen sind, oder ob sich diese schon in der vorhergehenden churrischen Zeit zur Geltung zu bringen vermochten, ist nicht mit Gewißheit zu entscheiden. Doch scheint mir die letztere Möglichkeit bei weitem den Vorzug zu verdienen. Zur Zeit *Tušratta's* und *Artatama's* II. sind die Dynastien der beiden Reiche, sowohl *Mitanni's*, als auch *Churri's*, arisch und offenbar miteinander verwandt. Der Name *Mitanni* bezeichnete allem Anschein nach ursprünglich das arische, „indische“ Volk, das sich zuerst — etwa gegen 2000 v. Chr.? — des Chabur- und Djaghdjagh-Gebietes und erst später auch der Landschaft *Churri-Orrhoëne* bemächtigt hat. Nach diesen Mitanniern ist das Land *Mitanni*, das spätere *Mygdonia*, benannt worden. Später ist freilich auch dieser Ausdruck zu einem nur oder vor allem geographisch-politischen Namen, ähnlich wie auch *Churri* selbst, geworden, sodaß seine ursprüngliche Bedeutung verwischt worden ist.

Mit weniger Wahrscheinlichkeit ist die Frage zu lösen, wie unsere Arier, bezw. Inder zu dem Namen *Mittanni*, urspr. etwa *Mitta*, *Mita*



gekommen sind. Ich halte es indes nicht für unmöglich, daß dieser Name aus einem ursprünglicheren *Manda* entstanden ist, womit die Assyro-Babylonier zusammenfassend die periodisch ihre Länder überflutenden nördlichen Barbaren zu bezeichnen pflegten. Ähnlich mag, wie von Forrer vermutet wurde, aus *Manda* im I. Jahrtausend v. Chr. auch *Madai*, *Matai*, altpers. *Mâda*, der Name der iranischen Meder, entstanden sein. Freilich haben unsere „indischen“ Mitannier mit den iranischen Medern nichts zu tun; es scheint aber nicht unmöglich, daß ihre Namen, *Mita* und *Mâda*, gemeinsamen Ursprungs sind und daß ihre gemeinsame Urform die assyrisch-babylonische Bezeichnung *Manda*, *Ummân-Manda* für die barbarischen Nordvölker ist, die zumeist indoeuropäischer Herkunft gewesen sein mögen. Zweifelhaft ist es, ob das bekannte silberne Siegel *Tarku-timme's*, des Königs von *Me-tan*(?), einem Könige von *Mitanni* gehört: ein derartiger Personennamen scheint kaum nach *Mitanni* zu passen.

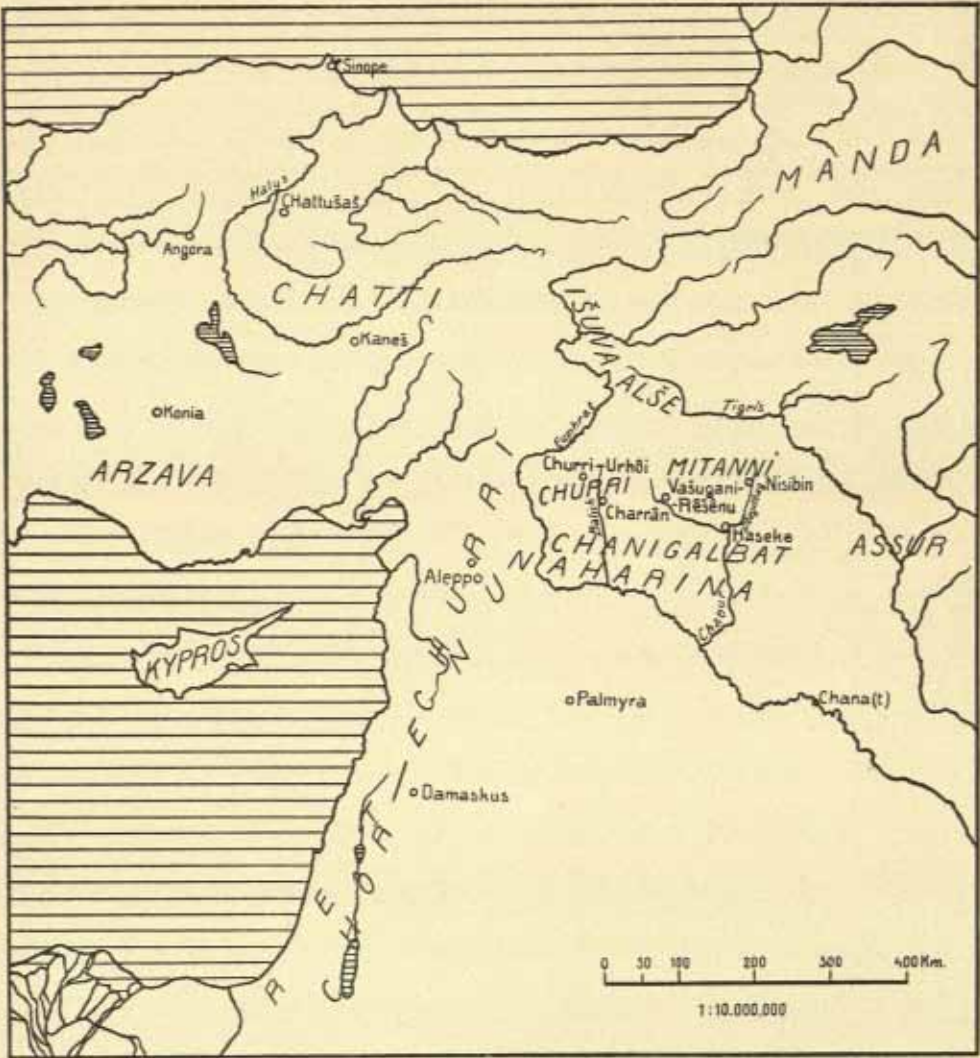
Falls der Name *Mitanni* wirklich, wie es mir sehr wahrscheinlich ist, der arischen Bevölkerungsschicht *Churri-Mitanni's* angehört, so muß es als unrichtig angesehen werden, wenn die nichtindoeuropäische, nicht-arische Sprache des Briefes des Königs *Tušratta* von *Mitanni* als mitannisch bezeichnet wird. Mitannisch muß meines Erachtens vielmehr die Sprache der arischen Herrschicht, der „Inder“ von *Mitanni-Churri* genannt werden. Mitannisch sind die Götternamen *Mitraššil*, *Arunaššil*, *Indar(a)* und *Našattijanna*, die Zahlausdrücke *aikavartanna*, *teravartanna*, *panzavartanna* etc. der „Pferdetexte“ *Kikkul's* usw. Die Sprache des *Tušratta*-Briefes ist offenbar nichts anderes als das Churrische; siehe hierzu bereits oben. Freilich weicht der Brief *Tušratta's* von den churrischen Texten aus Boghazköi zum Teil durch seine Orthographie ab. Ähnlich wie das Chattische, fügt auch das Churrische der Boghazköi-Texte zu dem Zeichen *PI* noch die Zeichen *A*, *E*, *I* etc. hinzu, um so anzudeuten, mit welchem Vokal das Zeichen *PI* gelesen werden soll, ob man *va*, bezw. — mit Ungnad vermutlich besser — *fa*, oder *ve*, bezw. *fe* etc. zu lesen hat, während der Brief des Königs *Tušratta* von *Mitanni* dies nicht tut. Doch dieser orthographische Unterschied braucht nicht überschätzt zu werden, wie schon daraus hervorgeht, daß die aus *Mitanni* stammenden „Pferdeinschriften“ *Kikkul's* in den churrischen Glossen gleichfalls das Zeichen *PI+A* gebrauchen. Man könnte höchstens vielleicht nur von einer westlichen und einer östlichen Orthographie des Churrischen sprechen, wobei die letztere, wie die *Kikkul*-Texte zeigen, nicht ohne Ausnahmen wäre, falls allerdings hier nicht zeitlich verschiedene Stadien einer und derselben Entwicklung vorliegen.

Der churrische, an den Pharao Amenophis III. gerichtete Brief *Tušratta's* ist übrigens nur eine sprachliche Ausnahme; die übrigen Briefe *Tušratta's*, die nach Aegypten geschickt worden sind, sind in babylonischer Sprache geschrieben, ähnlich wie auch die Verträge *Mattivaza's* mit dem Hethiterkönig *Šuppiluliumaš*. Dieser churrische Brief *Tušratta's*

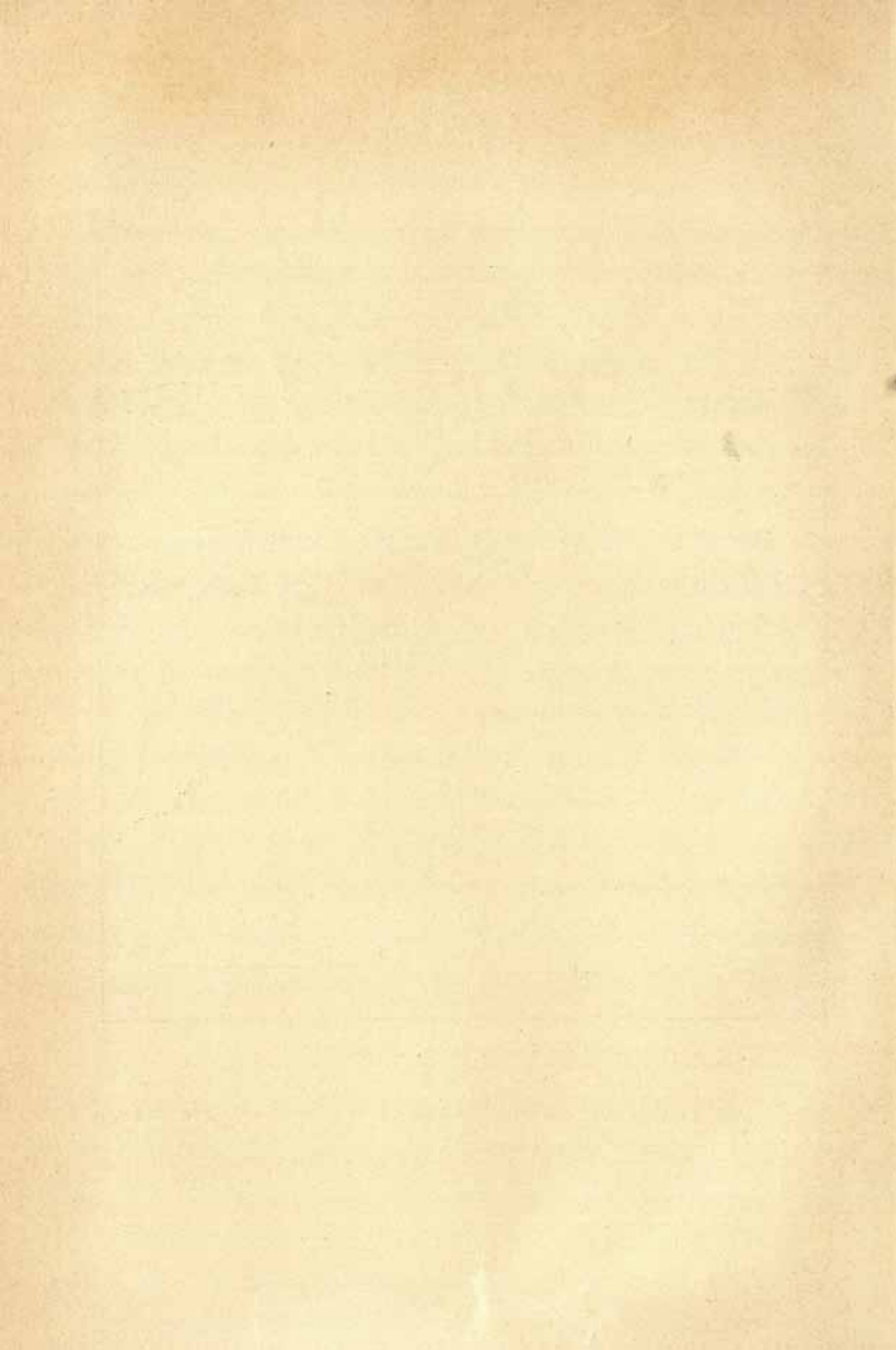
zeigt aber, daß auch in dem *Mitanni*-Reiche das Churrische die Haupt- und Staatssprache war und daß auch hier die Arier nur eine dünne Herrensicht bildeten. Diese Verhältnisse kontrastieren scharf mit den Verhältnissen in dem *Chatti*-Reiche, wo es der indoeuropäischen Herrensicht gelungen ist, sich der einheimischen Bevölkerung gegenüber nicht nur in der politischen, sondern auch in der sprachlichen Hinsicht siegreich durchzusetzen. Es ist daher eine Frage, ob man einmal auch zur Gänze mitannisch, d. h. in der Sprache der Inder von *Mitanni* verfaßte Texte finden wird: die Auffindung eines ganzen Archivs in dieser Sprache, das mit dem hethitischen Archiv von Boghazköi verglichen werden könnte, ist zweifellos ausgeschlossen. In jedem Falle aber ist es heute eine archäologische Notwendigkeit ersten Ranges, systematische Ausgrabungen in den Inder-Ländern *Churri-Mitanni* einzuleiten. Nur von ihnen kann man weitere Aufklärungen zu der höchstbedeutungsvollen Geschichte der ältesten Inder erwarten.

---





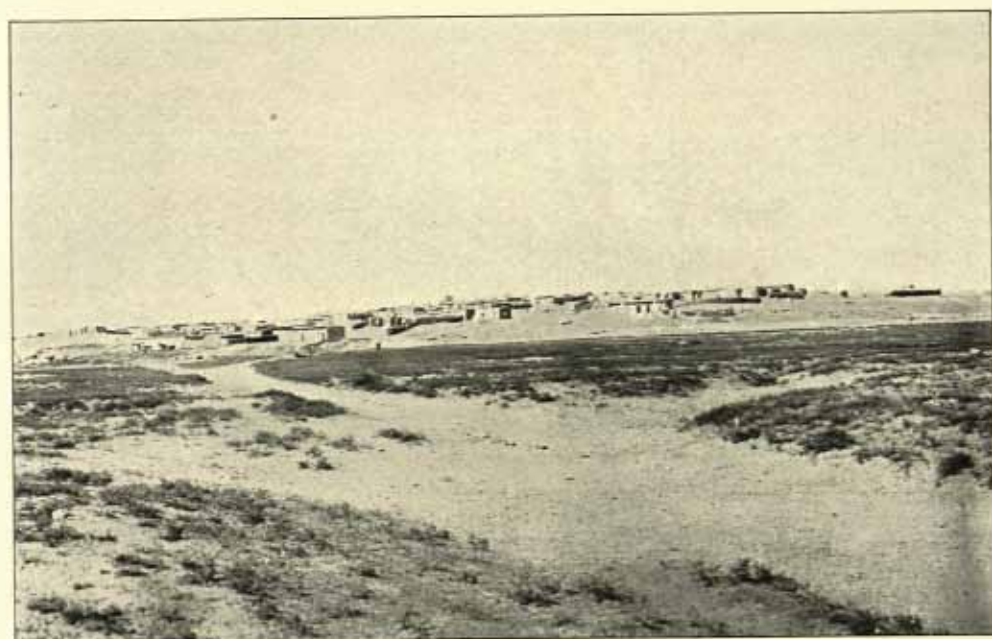
Karte der Länder Churri und Mitanni.







I. Der Hügel Tell Haseke in Mesopotamien (Phot. Hrozný, 1924).



II. Die mesopotamische Stadt Râs el-'Ain, erbaut vermutlich auf den Ruinen der Inder-Hauptstadt Vašugani (Phot. Hrozný, 1924).





# RÉPONSE À LA CRITIQUE DE M. W. SPIEGELBERG DE MON „PAPYRUS INSINGER“, INTITULÉE „BEI- TRÄGE ZUR ERKLÄRUNG DES PAP. INSINGER“ DANS OLZ XXXI 12, 1928.

Par

*František Lexa.*

J'ai envoyé à M. le rédacteur de l'OLZ la note suivante comme réponse à la critique de M. Spiegelberg: „Von den Vorwürfen, die H. W. Spiegelberg meiner Bearbeitung des Pap. Insinger macht, die meisten sind unrichtig und es gibt darunter auch Unwahrheiten. Gegen letzteren Vorwurf will sich H. W. Spiegelberg teilweise mit der Bemerkung 4, Sp. 1026 decken: „Ich muß allerdings gestehen, daß es mir nicht möglich gewesen ist, die über 16 Seiten verteilten Berichtigungen (an 4 verschiedenen Stellen des Buches!) überall zu Rate zu ziehen.“ Der Kritiker, der seine Arbeit ernst nimmt, muß doch auch die Berichtigungen lesen. Ich bin nicht gewöhnt mit Worten gegen die Worte kämpfen, weil die Worte eben nur Worte sind, sondern mit Gründen. Weil ich von der Redaktion der OLZ nicht genügenden Raum für meine Antwort verlangen kann, werde ich sie in dem zweiten Hefte des ersten Jahrgangs des „Archiv orientální“ veröffentlichen.“

Mais M. le rédacteur refusa de publier cette note dans l'OLZ en se référant à l'instruction imprimée par la lettre suivante: „Ihrem Wunsch nach Aufnehmen Ihrer Erwiderung kann ich leider nicht entsprechen wie Ihnen die beigelegte gedruckte Anweisung zeigt. Wenn von dritter Seite eine Antikritik bei mir eingeht, bin ich, wieder entsprechend den Grundsätzen meiner Zeitschrift, bereit sie einzunehmen.“

Je laisse aux lecteurs de juger d'après ma réponse présente, si la critique de M. Spiegelberg satisfait la condition suivante des instructions imprimées: „Die persönliche Stellung des Herrn Rezensenten zu dem Inhalt des Buches muß in eine Form gekleidet sein, die uns der Notwendigkeit, Entgegnungen der Autoren aufzunehmen, enthebt.“

Voilà donc les reproches spéciaux de M. Spiegelberg l'un après l'autre avec mes notes:


## 1. Col. 1025, note 2.

„Es (d. h. das Glossar) ist freilich nur in der Angabe der Stellen, aber nicht in der lexikalischen und grammatischen Verarbeitung erschöpfend. Namentlich in letzterer Hinsicht läßt es viel zu wünschen übrig.“



Vergl. z. B. die ganz ungenügende Behandlung von *wn* (No. 110), wo Boesers Glossar sehr viel mehr gibt. Daß die Lesungen mehrfach unrichtig sind, habe ich am Schlusse dieser Besprechung gezeigt.“


D'après cette note, le lecteur devrait juger, que mon vocabulaire au papyrus Insinger est plus bref que celui du M. Boeser; je signale pour cette raison, que mon vocabulaire a 141 pages à 32 lignes, celui de M. Boeser 40 pages à 40 lignes. Voilà l'étendue des mots importants du point de vue grammatical dans mon vocabulaire (L) et dans celui du M. Boeser (B): *a* L 50 l., B. 17 l.; *e* L 162 l., B 29 l.; *ne* L 10 l., B 6 l.; *r* L 89 l., B 28 l.; *wn* L 8 l., B. 10 l.; *br*-L 37 l., B 11 l.; *bpte*-L 8 l., B. 1 l.; *bne*-L 32 l., B 7 l.; *bnp*-L 16 l., B 9 l.; *p* L 11 l., B. 2 l.; *t* L 11 l., B. 2 l.; *n* L 13 l., B. 1 l.; *pe=f*, *te=f*, *ne=f* etc. L. 13 l.+9 l.+7 l., B 10 l.; *m* (prép.) L 7 l., B 0; *my* L 4 l., B 3 l.; *m-bh* L 6 l., B 2 l., *mn* L 17 l., B 7 l.; *msa* L 31 l., B 6 l.; *mt(t)* L 20 l., B 19 l.; *mte* - (prép.) L 20 l., B. 4 l.; *mte* - (conj.) L 40 l., B 15 l.; Pron. abs. L *mtef* 3 l. B. *mtef* 1 l., *mtek*, *mtes* (ne se trouvent pas dans le pap. Ins.) 2 l.; *n* (part) 6 l., B 0; *n* (prép. du g.) L 30 l., B 1 l.; *n* (prép. du dat.)

L 58 l., B 7 l.; *n* (a. ég. ) L 171 l., B 23 l., *ne*-L 10 l., B 3 l.; *nem*-L 47 l., B 7 l.; *nt* L 158 l., B 8 l.; *nt* (conj.) L 4 l. B 0; *rm(t)* L 11 l (+2 l.+1 l.+1 l.+1 l.+1 l.+2 l.+4 l.+2 l.+1 l.+2 l.+3 l.+1 l.), B 14 l.; *h*=L 2 l., B 1 l.; *h*<sup>2</sup>-*t* L 31 l.+38 l., B 13 l.; *h*<sup>2</sup>=L 5 l., B 2 l., *h(r)*-L 15 l.+6 l.+9 l., B 12 l.; *hp(r)* L 31 l., B 10 l.; *hn* L 109 l., B 19 l.; *hr* L 33 l., B 2 l.; *h(r)* L 17 l., B 1 l.; *s* L 19 l., B 1 l., *š* L 16 l., B 4 l.; *m-kty* L 3 l., B 0; *g*<sup>1</sup> L 5 l., B 1 l.; *gy* L 6 l.+2 l.+2 l.+1 l.+1 l.+2 l.+1 l., B 8 l.; *t'(.t)* L 21 l., B 3 l.; *ty* L 61 l., B 23 l.; *etbe* L 46 l., B 9 l.; *tm* L 21 l., B 22 l.; les suffixes: =*y* L 4 l., B 0; =*w* L 15 l., B 0; =*f* L 4 l., B 1 l.; =*n* L. 2 l., B 0; =*s* L 6 l., B 1 l.; =*k* L 7 l., B 2 l.

Il n'y a alors que deux mots qui sont dans le vocabulaire de M. Boeser plus étendus que dans mon propre: *wn* et *tm*. Mais dans le mot *tm* du vocabulaire de M. Boeser on doit rayer l'alinéa: *p<sup>3</sup>nt na<sup>3</sup>nfr—f n rm tm kby* wer gut ist gegen einen Menschen soll ihn nicht gewalttätig behandeln (wenn das Glück ihm zuwider ist) 19/22 et l'alinéa *e*, mit folgendem *sdm-f*; *p hr n p<sup>3</sup>ss tm ty hpr sny*. Ein Heilmittel zur rechten Zeit erzeugt keine Krankheit 18/23.“ Dans le premier cas il s'agit du vétitif de même qu'aux lignes 22/16, 27/13, dans le deuxième M. Boeser a omis la préposition du génitif *n* devant la négation *tm*: «Le médicament quotidien pour empêcher la maladie . . . » Si l'on décompte ces six lignes, le mot *tm* aura 15 lignes dans le vocabulaire de M. Boeser contre 21 lignes dans le mien.

M. Spiegelberg a présenté donc aux lecteurs le mot *wn* «z. B.», parce qu'il n'a trouvé aucun autre, qu'il aurait pu citer.

Voilà le mot *wn* dans le vocabulaire de M. Boeser:



*wn* , *ne* Vor dem indeterminierten Subjekt eines Nominalsatzes nach dem partizipialen *e=indem* 2. 6, 3. 11, 6. 12, 13, 7. 4, 8. 24,









10. 2. 5, 20, 11. 2, 15. 8. 9, 17. 5. 10. 21, 23. 8, 26. 12. 21, 27. 1. 4. 8, 32. 20; R. II. 6 *sein* 15. 2, 21. 20. 21. 20. 21, 22, 23. 15. 16, 31. 8, R. IV. 21. *wn* gefolgt vom Demonstrativum mit rel. Beziehungswort *wn* *p<sup>1</sup>nt* es ist einer der, d. h. mancher 5.20—23, 7. 13. 14, 8. 14, 9. 16. 17, 11. 17, 13. 1, 21. 22, 16. 23, 19. 1. 2, 21. 3. 4, 25. 9. 10, 27. 16. 17. Die Bdtg. *wer* liegt vor 12. 25. In Verbdg. mit der Praep: *mtu*, *wn* ..*mtu* *ⲟⲩⲛⲧⲉ*:*ⲟⲩⲛⲧⲉ* haben 17. 4. 24. 10 (mit vorhergehendem Demonstrativ). 11.

Dans son énumération, M. Boeser a omis les vers 5/3, 4, 8/8—11, 9/3, 13/21, 22, 15/18, 17/4, 27/4, 32/23; dans le vers cité 31/8 le verbe auxiliaire *wn* ne se trouve pas.

Dans mon vocabulaire le mot *wn* n'est pas en ordre, comme chaque lecteur doit voir momentanément. Je cite les parties omises en paranthèses:<sup>1)</sup>

*wn* () a. ég.  copte *ⲟⲩⲛ*-  
verbe auxiliaire

1. qui introduit les propositions nominales dont le sujet est indéterminé: [15/2 *wn* *t'(.t)* *n* *rm(t)-hm hn t my(.t)* *n* *rm(t)* [*n*] *nt* (*r*)], 5/3, 21/20—22, 23/15, 23/16;
- [2. qui introduit les propositions relatives substantivisées *wn p nt* voir *nt* p. 68 all. 3, p. 69 all 4 8/8.]  
avec le *e* participial, voir *e* IV 2b, 3b, 2c, 3c, [4 17/21, 5].  
[8/24 voir la note 134; 23/8 voir la note 369].

*wn-mte* = (  ) a. ég.  .....   copte *ⲟⲩⲛⲧⲁ* =  
*wn-mte* = *f* 9/3, 24/10, 11, *wn-mte* = *k* 17/4  
« avoir ».

Voilà les indications:

- e*-IV Le simple verbe *e*- dont on se sert:
- 2b) en tête de la proposition nominale introduite par les verbes auxiliaires *wn*, *mn*, qui exprime une circonstance de l'état:  
10/20 *e wn h'r n ht* = *f*; sembl. 2/6(?), 11/2, 17/5, 26/21. 27/1 (causat.), 27/8, 32/20.  
9/3 *e wn-mte* = *f ht* = *f*; sembl. 17/4.
  - 2c) devant un mot introduit par *wn* ou *mn*:  
6/12 *e wn th* (?); sembl. 6/13, 7/4, 27/4, 3/11 (au lieu de '*ne no* 27 A, note 35 a);
  - 3b) en tête de la proposition nominale relative avec le sujet nominal,

<sup>1)</sup> J'ai aperçu cette omission déjà pendant le dernier contrôle de la page accomplie pour la reproduction. J'ai découpé la partie défectueuse de la page, j'ai fait une nouvelle complétée, mais j'ai ajouté erronément à la page nommée la partie ancienne défectueuse au lieu de la nouvelle corrigée.

introduite par le verbe auxiliaire *wn* ou *mn*, qui se rattache au nom indéterminé:

26/12 *e wn mst(e) n ht = f*

3c) devant un mot introduit par *wn*, *mn*:

10/2 *e wn zsfe(.t)*; sembl. 10/5, 15/8, 9, 18

4. en tête de la proposition qui suit le mot qui en est fait ressortir:  
..... 17/21 .....

5. en tête de la proposition nominale avec le verbe auxiliaire *wn*, suivant l'invocation:

17/10 *p nt gby e wn nk<sup>3</sup> n p nt(r) 'o*

*nt*..... La proposition relative, introduite par la particule *nt*, substantivée est employée:

3. introduite par le verbe auxiliaire *wn* « il y a de ..... »

5/4 *wn p nt mte n pe = f šy* « il y a des hommes qui sont satisfaits de leur destinée »

5/4, 20, 21, 22, 23, 7/13, 14, 8/9, 10, 14, 9/16, 17, 11/17, 12/25, 13/1, 21, 22, 16/23, 19/1, 2, 21/3, 4, 25/9, 10, 27/4, 16, 17, 32/23;

4. comme sujet ou prédicat de la proposition nominale: .....

8/8 *wn t nt mh pe = s ' rnwte(.t) e mn 's*

« Celle qui gouverne bien sa maison est une richesse irremplaçable;

Note 134. Le causatif *ty hp(r)* ne peut pas figurer sans objet; à cause de cela les mots *e wn* n'appartiennent pas à notre proposition, ou il manque un substantif devant *e wn*; la première possibilité me semble plus vraisemblable.

Note 369. *wn* par erreur au lieu du mot *mn*, comme il s'ensuit des lignes 7, 9, 11. Le scribe a fait ce changement peut-être intentionnellement, ne concevant pas l'idée du « combat sans calme ».

## 2. Col. 1026.

„Was die Übersetzungen selbst anlangt, so zeigen sie überall, daß Lexa noch in dem Stadium des Ratens ist, das wir seit langem überwunden zu haben glaubten. Feste Wortstellungen und Wortbedeutungen<sup>1)</sup> existieren für ihn nicht, und so übersetzt er unbedenklich fast jeden Spruch und zwar kaum je mit einem Fragezeichen. Und doch sind mindestens 4/5 seiner Übersetzungen falsch, fraglich oder ungenau.“<sup>2)</sup> Dabei hatte er es verhältnismäßig leicht, da in Boesers Übersetzung eine gute Vorarbeit vorlag, die viele Fragezeichen gesetzt und sehr oft den Mut des Nichtübersetzens gezeigt hatte. Mit diesem Vorläufer verglichen, kann Lexas Übersetzung nur als ein großer Rückschritt betrachtet werden, als ein höchst bedauerlicher Rückfall in die Revilloutschen Übersetzungsmethoden, die, zu ihrer Zeit begreiflich, heute nicht mehr zu rechtfertigen sind.“

<sup>1)</sup> Z. B. bedeutet ihm *šm'* bald „Fremdling“ bald „Fest“. In Wahrheit gibt es nur *šm'* *шаммо* „fremd“. Klare Bedeutungen wie *'f'* „Geiz“ und *škf* „sparen“ sind verkannt.



<sup>2)</sup> Ein durchgehender Fehler ist auch, daß L. nicht selten 2 oder mehrere Zeilen miteinander verbindet, während bei richtiger Übersetzung jeder Spruch stets in sich abgeschlossen ist.

A l'égard de la note dernière v. la col. 1029, où M. Spiegelberg a écrit: „Die beiden Sprüche, die grammatisch selbständig nebeneinander stehen, aber inhaltlich miteinander zusammenhängen, haben die Bedeutung: „Wie ein Tor. . . . . so schädigt ein wütendes Krokodil. . . . .“

Quant au mot *šm'o*, il est identique au mot copte *ⲩⲉⲙⲙⲟ* dans les vers 29/8 « Il n'y a pas d'étranger dont la vie soit assurée »

32/21 « Il institue que l'étranger qui arrive de l'étranger vive comme un indigène. »

Ce mot arrive aussi dans Petub. de Strasb. 8/2; voilà le passage entier:

7/25—8/2 *hmi wne ht nb g<sup>1</sup>-[n]-hp<sup>re</sup> p e wne e r p hl w<sup>b</sup> šny*  
*n'm = y aro = f te = y ty = w s na = f bn e = y ty na = f p h<sup>c</sup> — — —*  
*— pe = f tmy [m]te = f r šm'o n Ne(t)* « Si c'était argent, or et bijoux que le jeune prêtre demanderait de moi, je les lui ferais apporter, mais je ne lui donnerai pas la couronne [d'Amon grand dieu pour qu'il la transporte à Bouto] sa ville, et pour qu'elle soit étrangère à Thèbe. »

Ma traduction s'accorde avec celle de M. Spiegelberg excepté la fin, que M. Spiegelberg traduit: „(Aber) ich werde ihm nicht das Diadem geben [daß er es bringt nach Buto] seiner Stadt, [und das er] ein großes Fest(?)<sup>1)</sup> feiert in Theben.

<sup>1)</sup> Wörtlich „große Musik(?)“.

Dans le Petubast-Glossaire (No 403) M. Spiegelberg a écrit: *šm<sup>c</sup>* 8/2 „Musik, Fest“? in *šm<sup>c</sup>* wie Ins. 16/16, 28/5, 17, 18, 22, 29/8, 32/21. An der letzten Stelle scheint es *ⲩⲉⲙⲙⲟ* zu sein!

Voilà la traduction des vers 28/17—22 du pap. Ins. dans lesquels arrive le mot *šm'o* trois fois:

— — — — —  
 — — — — —  
 — — — — —

Sp. Der Fremdling dient jedem Ger-  
 ringen(?) in jedem Hause.

Sp. Ihm geschieht Unrecht(?) unter  
 der Menge ohne daß ein . . . . .  
 in seiner Hand ist.

— — — — —  
 — — — — —  
 — — — — —  
 — — — — —

Sp. Er hört Fluchen und Strei-  
 ten(?) und er lacht dabei(?)  
 mit Scherz.

Ce qui se prospère sous [le règne] du  
 vice est la réjouissance qui germe  
 dans lui.

C'est la réjouissance qui sert à peu  
 d'hommes en tout bien, [mais] elle  
 fait du mal dans la foule dans la-  
 quelle il n'y avait pas de déprava-  
 tion [auparavant], d'autres [au con-  
 traire] ont la répugnance devant  
 elle, [bien qu'] ils n'avaient pas la  
 répugnance devant elle [auparavant].

Celui qui se fâche entend l'insulte, ce-  
 lui qui plaisante s'en moque.



Sp. Er muß eine Beleidigung(?) [L'homme] oublie la dépravation de  
vergessen(?) weil er landes- la femme si elle s'adonne à la réjou-  
fremd ist. issance avec lui.

Je note au vers dernier que la lecture du mot *shime(.t)* « femme » (que M. M. Boeser et Spiegelberg lisent *šn*) est sûre comme le lecteur peut voir, en comparant notre mot (tab. II no 26) avec le mot *shime(.t)* (no 28) et *šn* (no 27) qui arrivent très souvent dans notre manuscrit; la deuxième partie de ce vers est *etbe ʾr šm'o mte = f* mot à mot « à cause de faire réjouissance avec lui. »

28/5 Der Gottlose, der ein Fremd- L'infâme qui se donne aux délices  
ling ist, kommt(?) in die Hand se met dans les mains du coquin.  
des Bösen.

Ce vers ne se trouve pas à sa place, parce qu'il interrompt la continuité logique des vers 28/4 « C'est le Dieu de la commune, par la voix duquel [se dirigent] la mort et la vie de son peuple ».

28/6 Si dieu est éloigné de sa commune, on ne connaît pas sa grandeur. »

Vraisemblablement le vers 28/5 appartient avec les vers 28/17—20 dans le chapitre XXI (voir § 10, Aperçu du contenu des chapitres et les modifications de son arrangement, p. 82 du tome II de mon traité).

16/16 Wer sich aus Geiz versteckt, Celui qui se cache à cause de son  
der ist ein versteckter Fremd- avidité s'adonnant à la réjouissance  
ling. caché

16/17 Wer Silber spart, stirbt ohne [et] celui qui est méchant envers  
daß einer für ihn gebetet hat. ses gens, (sont ceux qui) mourront,  
sans que l'on prie pour eux.

Ma traduction du vers 16/17 est sûre; je laisse au lecteur d'accepter ma traduction ou celle de M. Boeser qui devrait avoir le sens: « Celui qui se cache à cause de son avidité, restera un étranger caché. »

Quant au mot *'f*, le sens „Geiz“ pour lui est un peu étroit; M. Spiegelberg même traduit Chronique 5/20 *n 'f* „Gefräßigen“ et *te = f ype(.t) 'f* „seine Freßarbeit“ (Chron. 5/20, 18.); à cause de cela je prends le sens « avide, avidité » pour meilleur qu'« avare, avarice »; aussi le prototype an. ég. de notre mot, *'f* (var. *'f*, *'f'*) a le sens « avide, glouton ».

Du mot (tab. I no 1) que je transcris *sef* et M. Spiegelberg *skf* en le prenant pour une dérivée du verbe an. ég. *s'k* „zusammenziehen, versammeln“ il écrit (col. 1033 au vers 18/1): „*skf* hat im Pap. Insinger oft die Bedeutung „sparen“ (klare Stellen sind 4/9, 5/16, 18/13, 24/20). Ce mot se trouve dans les vers 4/9, 5/16, 6/10, 7/13, 15, 17/1, 8, 18/1, 7, 13, 14, 17, 18, 19/2, 20/12, 24/20; si un certain sens d'un mot n'est apte que pour cinq passages de seize, il est évidemment inexact. On doit donc chercher un tel sens, qui satisfait tous les passages où son mot se trouve, et tel sens de notre mot est « gagner, gain, » et *p nt sef* et *p e'r sef* signifie



« avide de gain, » comme j'ai déjà montré dans mes „Beiträge“.<sup>1)</sup> Je ne cite que vers 6/10;

*hr ʔr rrwte(.t) sef n t šb(.t) n t ype(.t) nem mt(.t)-[nfr(t)] nb*  
« La richesse et le gain sont la récompense du travail et de toute [bonne action]. »

Ma transcription se base sur l'écriture semblable du mot *shr* (tab. I no 2) qui est bien connu de I Kh. (tab. I, no 3). Comp. aussi le pron. abs. *s(.t)* (tab. I, no 4) et le mot *shtp* (tab. I, no 5) de Petoub. de Strassb.

Quant au courage de ne pas traduire, il est chez M.M. Boeser et Spiegelberg en réalité admirable, ce que l'on peut voir sur ces quelques exemples du grand nombre des autres:

3/22 *tm ty ne-nht te=k mw(.t) e te=k hy(.t) gby*

B:

L: « Ne permets pas, que ton poids soit lourd, quand ta balance (ou « ton bassin de balance ») est faible. »

3/23 *p lh ʔr kby a p ʔh p nt hy [n] p ʔ n ty*

B:

L: « L'imbécile qui maltraite un malheureux (est celui qui) tombera au champs de bataille. »

5/5 *bne n rm(t)—rh hn ʔmy(.t) p nt ʔnh nʔm=s ʔn*

B:

L: « Ce n'est pas un homme sage en vertu, qui n'y vive pas. »

5/19 *bne w(.t) my(.t) ʔn t nt e=f ʔr šfte(.t) nʔm=s*

B:

L: « Il n'y a pas une voie [de la vie], dans laquelle il puisse s'adonner à la débauche. »

8/6 *bne ne-ʔ shyme(.t) zn(.t) hn t my(.t) n rn=s ʔn*

B:

L: « Il n'y a pas beaucoup de femmes méchantes dans la voie nommée [ci-dessus]. »

10/23 *tm <stm a p e>ʔr sp zn hn ne=f ze [n] p tm stm*

B:

L: « N'écoute pas celui qui se conduit mal dans ses discours qui ne sont pas à écouter. »

12/3 *hr ʔr=w btw zn n p rm(t) zn etbe krf*

B:

L: « On fait des mauvaises infamies à l'homme mauvais à cause de [sa] fourberie. »  
etc., etc.

<sup>1)</sup> Dr. Franz Leza, Beiträge zum demotischen Wörterbuche aus dem Papyrus Insinger, Praha, 1916; compte rendu de M. G. Möller dans l'OLZ XXV, 1922. no. 4, col. 149-150.

On ne peut rien objecter contre les points d'interrogation, s'ils se trouvent en temps et lieu, ce que l'on ne peut pas dire du traité commun de M.M. Boeser et Spiegelberg; voilà par exemple quelques transcriptions des mots démotiques dans le vocabulaire qui sont écrits erronément sans points d'interrogation:

*jh'wr* au lieu de *'wrly*  
*'hy* " " *mh'y*  
*'tt* " " *štšt*  
*w'st* " " *w'te=*  
*mrh(?)* " " *phr*  
*mwyt* " " *mh'y(t)*  
*mw<sub>h</sub>mh* sans explication  
*r<sup>3</sup>* au lieu de *tmt*  
*rš* " " *šm*  
*h<sup>c</sup>* " " *'hm*  
*hrš* " " *krš*  
*srb* " " *krb*  
*thn't* " " *rhn(t)*  
*ts* " " *gs*  
entre autres.

Voilà quelques-unes de leurs traductions erronées qu'ils prennent pour sûres, comme le manque des points d'interrogation le montre:

3/2 *tm ty ze[=w] na=k p rm(t) zn etbe why u p tm n'*

„Möge man dich nicht schlecht nennen um das Unheil willen das aus deiner Saumseligkeit erwächst“ au lieu de: « Ne permets pas que l'on t'appelle « l'homme mauvais » à cause de l'impitoyabilité méchante. »

4/3 *p nt hwy [twe]=f a p nw p nt e sh še(m) n'm=f*

„Der Schlag dessen, der sein..... zur richtigen Zeit wirft, trifft richtig“ au lieu de « Celui qui tend sa poitrine à la lance, est celui que le coup touche » (mot-à-mot « le coup entre dans lui »).

4/6 *tm hl hn pe=k hm e mn wz msa=k*

„Sei nicht verschwenderisch(?) wenn du klein bist und keine Thüre hinter dir ist“ au lieu de « Ne dissipe [rien] de ton peu si tu n'as pas un dépôt derrière toi. »

4/9 *hr h<sup>c</sup> p s'be ne=f sef(w) n p mw(t) mte ky w' ty-te=w*

„Der Feind setzt seine Todeswaffen(?) und ein Anderer greift sie“ au lieu de « L'infâme abandonne ses gains au moment de [sa] mort, [et] un autre les prend. »

5/3 *wn rm(t)-rh n ht=f e pe=f gy-n-nh nht*

„Ein weiser Mann ist der, dessen Lebensinhalt stark ist“ au lieu de « L'homme sage est de [bon] sens même quand sa vie est dure. »



5/6 *bne n lh n hr=f n p nt e pe=f nh nht*

„Der dessen Leben stark ist, ist nicht schwach von Antlitz“ au lieu de « Il n'y a pas d'homme au visage stupide (ou « d'homme stupide ») dont la vie soit assurée. »

5/7 *hr te p nt(r) p ht a t mhy(-t) wbe p fw<sup>1</sup>*













„Der Gott giebt das Herz als Stütze in der Bedrückung(?)“ au lieu de « Dieu met le cœur dans la balance contre le poids. » etc., etc.

### 3. Col. 1027.

„Ich beginne mit dem Spruch, der als eine Art Refrain jede „Lehre“ abschließt:

*p<sup>1</sup> š<sup>1</sup>j<sup>1</sup> rm p<sup>1</sup> shn ntj<sup>1</sup> j p<sup>1</sup> ntr p<sup>1</sup> ntj t<sup>1</sup>j<sup>1</sup> n<sup>1</sup>m=w<sup>1</sup>*) „das Schicksal und der Zufall,<sup>2</sup>) die kommen,<sup>3</sup>) Gott ist es, der sie leitet (lenkt).“

In dieser Fassung steht der Gedanke 9/20, 13/7, 14/2, 17/3 und 25/13. Dagegen schreiben die meisten Stellen (2/20, 5/11, 7/19, 21/6, 23/19, 27/21,

29/11, 30/16, 33/6) das vorletzte Wort *t<sup>1</sup>j<sup>1</sup>* (        ). Diese von Lexa wie Boeser angenommene Schreibung ist aber sicher fehlerhaft, denn eine Wendung „kommen, nehmen“ für « envoyer » ist undenkbar, und so hat sich auch denn Lexa nach einer sehr unglücklichen anderen Lösung<sup>4</sup>) umgesehen. Aber die sehr viel näherliegende, die die Handschrift selbst an den ersten 5 Stellen bietet, hat er merkwürdigerweise nicht bemerkt. Da steht deutlich    *t<sup>1</sup>j<sup>1</sup>*, der auch aus dem Pap. Rhind II 2/5 bekannte Ausdruck für „leiten, führen.“ Damit erhalten wir auch einen befriedigenden Sinn, der durch die zweite Fassung desselben Spruches auf das schönste bestätigt wird (8/20, 11/21, 15/6, 22/6) *p<sup>1</sup> š<sup>1</sup>j<sup>1</sup> rm p<sup>1</sup> shn sm j t<sup>1</sup>j<sup>1</sup> hn=f n-w* „Das Schicksal und der Zufall kommen und gehen (*uuei*), wann<sup>1</sup>) er (Gott) es ihnen befiehlt.“

<sup>1</sup>) Variante *n<sup>1</sup>m=f*, 5/11, 7/19, 29/11, wo *p<sup>1</sup> š<sup>1</sup>j<sup>1</sup> rm p<sup>1</sup> shn* als ein Begriff singularisch gefaßt sind.

<sup>2</sup>) Man darf nicht übersetzen „das Schicksal und d. Z. kommen,“ was *p<sup>1</sup> š<sup>1</sup>j<sup>1</sup> . . . n<sup>1</sup>* (sic) *ntj<sup>1</sup> j* heißen müßte (s. Sethe: Nominalsatz § 49). Vielmehr ist *p<sup>1</sup> š<sup>1</sup>j<sup>1</sup> rm p<sup>1</sup> shn* das betont vorangestellte Objekt von *t<sup>1</sup>j<sup>1</sup>*, das in dem *n<sup>1</sup>m-w* (*MMOCT*) wieder aufgenommen ist. Man kann den Satz etwa so übersetzen (ähnlich wie das Lexa übrigens auch tut) „Wenn das Schicksal und der Zufall kommen, so lenkt sie Gott“ oder noch freier, „Was auch das Schicksal bringen mag, Gott lenkt es.“

<sup>3</sup>) Eine ganz genaue Übersetzung der beiden verwandten Begriffe *p<sup>1</sup> š<sup>1</sup>j<sup>1</sup>* (= *ψαις*) und *shn* wüßte ich nicht zu geben. Da dem ersteren Wort mehrfach *δαίμων* entspricht, (s. Demot. Studien I, 57 und Demot. Zenon Pap. Nr. 4 Kommentar), so liegt es nahe an den ägyptischen Ausruf (Plut. Is. Osir. cap. 68) *γλωσσα τύχη γλωσσα δαίμων* zu erinnern, in dem *τύχη* und *δαίμων* vereinigt sind. Sie werden vermutlich mit den Wörtern *p<sup>1</sup> š<sup>1</sup>j<sup>1</sup>* und *shn* gleichbedeutend sein.

<sup>4</sup>) Er möchte (Glossar Nr. 7, Seite 8) in der Gruppe « une écriture inétymologique du mot simple *ty* » sehen!

<sup>1</sup>) Siehe Demot. Gram. § 512.



Dans l'avant-propos de mes „Beiträge“ se trouve l'alinéa suivant:

„Die Sprache der Sentenzen ist poetisch gehalten und deswegen kommen sehr häufige Hervorhebungen vor, die ich in den Übersetzungen nicht wiedergebe, weil sie in der deutschen Sprache unschmackhaft und geschraubt ausschauen. Z. B.: Die Sentenz:


29/6  $p\ l\hbar\ te = f\ 'mi(\cdot t)\ \underline{dn}\ \hbar r\ \check{s}(m) = f\ \hbar n\ btw\ n'm = s$  die in normalen Stil heißt:

$\hbar r\ \check{s}(m)\ p\ l\hbar\ \hbar n\ btw\ n\ te = f\ 'mi(\cdot t)\ \underline{dn}$  übersetze ich: „Der Dumme eilt ins Verbrechen wegen seines schlechten Charakters.“ — wie sich der Ägypter dieses logische Urteil gedacht hat, anstatt: „Der Dumme — sein schlechter Charakter — er geht ins Verbrechen in ihm“ — wie er es ausgesprochen hat.

Aus demselben Grunde übersetze ich die Sentenz:  $p\ \check{s}i\ 'rm\ p\ shne\ nt\ 'i\ p\ nt(r)\ p\ nt\ \check{t}i\ 'i\ n'm = f$  „Das [gute] Schicksal und das Glück kommt, wenn Gott es sendet,“ anstatt: „Das [gute] Schicksal und das Glück, das kommt, Gott ist es, der es sendet.“ — Ich bin überzeugt, daß der alte Ägypter den zweiten Satz relativisch ausgesprochen, aber temporal oder konditional gedacht hat.“



M. Spiegelberg n'a pas noté que dans le tome deuxième se trouve le chapitre intitulé « Prolepse » (p. 17—23), où sont tous les cas de la prolepse du pap. Ins. analysés du point de vue grammatical.

A propos du mot tab. III no 43a et 43b<sup>1)</sup> je le prenais pour le verbe composé  $\check{t}y - 'y$  comme le lecteur doit voir à la transcription justement citée de mes „Beiträge“; je m'appuyais sur les constructions semblables avec le sens transitif comme Pap. Mag. 17/26  $e = f\ \hbar p(r)\ mte = k\ tm\ \check{t}y\ w'b\ aro = f$  « si tu ne purifiais pas cela » ou pap. Rhind I 11 d 10  $'w\ na = k\ n\ ntr(\cdot w) \dots e\ \check{t}y\ my(\cdot t)\ nfr(\cdot t)\ het = k$  « les dieux . . . arrivent à toi pour te mener » ou pap. Rhind II 2 d 5  $[nt]\ \check{t}y\ 'n\ n\ ntr(\cdot w)\ nem\ n\ rm(\cdot t)$  « qui mène les dieux et les hommes », mot à mot « qui prend les dieux et les hommes par la main, » au point de vue de ces phrases la construction  $\check{t}y\ 'y\ n'm =$  « envoyer q. » n'est pas impossible. Plus tard il m'est arrivé à l'idée, qu'il est possible, que notre mot est le mot simple  $\check{t}y$  inétymologiquement écrit, et j'ai noté cette ma pensée comme la deuxième (non seule!) possibilité dans mon vocabulaire du pap. Ins. Cette idée se base sur le sens « amener » du verbe simple  $\check{t}y$  dans I Kham. 3/2, 5, 5, 5, 7, 26, 4/16, 32, 37, 5/37, Petub. de Strasb. 7/24, 8/1, 9/5, 12/8, 17/8, 9, etc. Le mot,  $'y$  arriver (tab. III no 43c) est aussi inétymologiquement employé pour la signification de la voyelle dans le mot  $sey$  « se rassasier » dans Ins. 2/4, 6/12, 13, 14, 7/7, 15/17, 27/10, 28/1, 29/19, 34/20 20 et dans

Petub. de Straßb. 8/19, (tab. III no 43d) et écrit  dans l'Harpiste 4/15, dans le nom géographique  $Pr-'y-lk$  (𓂏𓂛𓂏𓂛) pap. Ryl. XXIII 2, dans la forme pronominale de l'infinitif du verb  $'r$  pap. mag. 21/35 V 12/5, 5, 6. On doit

<sup>1)</sup> M. Spiegelberg n'explique pas cette écriture dans sa critique.



donc aussi notre mot aux lignes 9/20, 13/7, 14/2, 17/3, 25/13 (tab. III no 43b) transcrire <sup>1</sup> au lieu de <sup>1</sup>, comme veut M. Spiegelberg.

Voilà ma traduction du vers 8/20: « La destinée et la fortune arrivent, quand (Dieu) leur ordonne. » *še(m)-ʿy* était déjà dans la langue démotique un mot unique copte *ⲙⲉⲉⲓ*.

#### 4. Col. 1028.

„Die beiden Sprüche 7/11 und 12 hat Lexa dadurch völlig mißverstanden, daß er nicht gemerkt hat, obwohl die kleinere Schrift und der Abstand von Zeile 11 daran keinen Zweifel läßt, daß in dem von ihm zu Z. 11 gezogenen Schlußsatz ein über die Zeile gesetzter Zusatz vorliegt, der zu dem darunter stehendem Spruch gehört.

Z. 11. Man verachtet einen Weisen (Frommen) wegen eines Weibes, das er liebt:

Z. 12. Wer sicher ist wegen seines Bauches und sich in Acht nimmt wegen seines Phallus, der wird in keiner Weise verachtet.

Bei Lexa finden sich infolge der falschen Textverbindung die wunderlichen Sprüche:

Z. 11. L'homme sage se porte mal<sup>1</sup>) à cause de la femme qu'il aime, mais on ne le méprise aucunement,

Z. 12. Celui qui est sain de son ventre, se garde<sup>2</sup>) par son phallus.“

<sup>1</sup>) Das kann 'r *btw* nie bedeuten.

<sup>2</sup>) *mtw* = *f* (konjunktiv) kann nicht im Hauptsatz stehen, sondern setzt den Relativsatz (Demot. Gram. § 144) fort.

M. Revillout était le premier qui a aperçu, que le dernier mot de la ligne 21/19 appartient à la ligne 21/20 mais cela était tout.

Je n'avais pas l'occasion dans mes Beiträge que de noter à la traduction du vers 16/11: „*hh* aus Ende der Zeile gehört mit *n* in der Zeile 16/12 zur Zeile 16/13.“

M. Boeser a traité les vers 21/19—20 de la même manière que M. Revillout, et il a placé correctement les mots *wn n'm = f* de la ligne 28/14 à la ligne 28/15; mais il a supprimé la construction *hm-[n]-yr(·t)* à la fin de la ligne 19/19 au lieu de la placer à la ligne 19/20; il ne s'est pas aperçu que l'on doit placer la construction *n p hp* de la ligne 15/10 à la ligne 15/11, et il n'a pas arrangé les fins des lignes 16/11—13; ni M. Boeser (qui a traduit le vers 33/18) ni M. Spiegelberg (qui a traduit le vers 33/19) n'ont aperçu que le dernier mot du vers 33/18 *k'se(·t)* appartient au vers 33/19.

M. Boeser a traduit les lignes 7/11—12: „Man bringt Unglück über einen weisen Mann wegen einer Frau, die er liebt, aber man beschimpft ihn nicht. — Wer frei ist von Gier, beherrscht seine Sinnlichkeit,“ donc de la même manière que moi. (J'ai traduit librement « L'homme sage se



porte mal» au lieu de «on fait mal à l'homme sage» comme on fait souvent; comp. la traduction libre du M. Spiegelberg à la fin de la note 2 de la col. 1027 (p. 119) avec la traduction du même vers au commencement de la même colonne (p. 119, l. 12), et la traduction du vers 13/14 dans la col. 1029 (p. 124, l. 7).

Les signes de la dernière phrase ne sont pas plus petits que tous les autres (comparer le mot  $\text{r}=\text{w}$  à la fin de la ligne avec le même mot au commencement de la même ligne); et si la fin se trouve plus bas que le commencement de cette ligne, on peut apercevoir cette apparition sur toutes les lignes 7/1—11, parce que la dernière partie du commencement de cette colonne est un peu déplacée en bas. La lacune entre la phrase citée et le texte précédant n'est pas plus grande que la lacune au milieu du mot  $\text{hsf}$  de la ligne 7/10, la lacune entre les mots  $\text{'w-[n]-he(.t)}$  et  $\text{tm}$  de la même ligne, etc. Parce qu'aussi le sens de la traduction est complètement clair, la construction du conjonctif était la chose unique qui me rendait mécontent, comme on peut voir d'après la note 111 et d'après la complément à la note 111. Je prendrais pour cette raison l'arrangement du texte de M. Spiegelberg pour juste, si son sens était satisfaisant. Mais d'après le premier vers de la traduction de M. Spiegelberg l'amour est défendue à l'homme sage, ce qui s'oppose aux idées égyptiennes de la vie sexuelle.

#### 5. Col. 1028.

„10/7 «Celui qui donne [son] bien pour la puissance (est celui qui) sera couché sobre dans la rue.»

Boeser ganz richtig: „Wer für seine Sicherheit etwas ausgibt, kann unversehrt auf der Straße schlafen.“  $\text{nht} \cdot \text{t}^1$ ) ist kopt.  $\text{ⲛⲁⲩⲩⲧⲉ}$  „Schutz“ und unterscheidet sich durch sein Geschlecht von  $\text{nht}$  Stärke. Für  $\text{wd}^2$  wäre die Bedeutung „sobre“ noch nachzuweisen. Auch steht kein Futurum da. Außerdem gibt Lexas Übersetzung keinen Sinn, während die genaue Übertragung „Der welcher für (seinen) Schutz Geld ausgibt, schläft sicher auf der Straße“ völlig verständlich ist.“

<sup>1)</sup> Auch im Glossar von Lexa erkannt.

A propos du mot  $\text{nht} (\cdot \text{t})$ . Dans Le Wörterbuch der ägyptischen Sprache se trouvent les trois substantifs  $\text{nht}$ ,  $\text{nht} \cdot \text{t}$  et  $\text{nht} \cdot \text{w}$ ; le dernier est le pluriel du premier, mais de la XIX. dynastie employé avec l'article du singulier  $\text{p}^1$ . Tous les trois mots ont le sens „Kraft, Stärke, Sieg.“ Dans Peyronis, Lexicon copticum se trouve le mot  $\text{Ⲛⲧⲛⲁⲩⲩⲧⲉ}$ ;  $\text{Ⲡⲫⲛⲁⲩⲩⲧ}$  «protectio, fortitudo». On doit donc conclure, que le mot  $\text{Ⲡⲫⲛⲁⲩⲩⲧ}$  est l'ancien pluriel  $\text{nht} \cdot \text{w}$  et le mot  $\text{Ⲛⲧⲛⲁⲩⲩⲧⲉ}$  est identique avec le mot ancien  $\text{nht} \cdot \text{t}$ ; le substantif ancien  $\text{nht}$  n'est pas conservé dans la langue copte. Parce qu'il est vraisemblable, que le mot  $\text{nht}$  signifie souvent déjà dans la langue ancienne égyptienne «protection» et parce qu'on écrit la finale féminine ( $\cdot \text{t}$ ) dans



l'écriture démotique aussi très souvent dans les masculins, on n'a aucun signe diacritique pour discerner le mot *nht* du mot *nht(w)*, et il est possible, que le mot *nht* n'ait plus existé dans la langue démotique. C'est pourquoi j'ai cité tous les dérivés de la racine ancienne *nht* sous un numéro unique. On ne peut donc aussi distinguer où notre mot signifie « puissance » et où « protection » que d'après le sens de la proposition entière ou d'un tout logique encore plus grand.

Construction *p nt stm* n'a pas le caractère temporel; s'il peut indiquer le présent et le passé (Sp., Dem. Gr. § 531 Anm.), il peut aussi exprimer le futur. Nous traduisons par exemple la sentence 5/13 *p lh nt e b'r = f tt = f p nt še(m) etbe 'w n he(.t)* « L'imbécile qui ne se contient pas (est celui qui) périt par le gros ventre », mais il serait plus naturel au point de vue logique, si nous traduisions: « L'imbécile ..... qui) périra par le gros ventre », parce que la mort n'est pas contemporaine avec la gloutonnerie, mais sa suite future.

A propos de ma traduction, je ne lisais pas dans la littérature égyptienne qu'un homme qui ne serait pas pauvre ou ivre coucherait dans la rue, et le sens « sobre » n'est pas très éloigné du sens « sain, frais »; « il sera couché sobre dans la rue » signifie donc le même que « il sera pauvre » parce qu'il dissipe son bien.

Mais je préfère aujourd'hui le sens « protection » au sens « puissance » dans les vers 18/15 « Celui qui compte sur Dieu et sur sa protection (est celui qui) fait sur la terre ce que (Dieu) désire », au lieu de « Celui qui pense à Dieu et à sa force (est celui qui) fait sur la terre ce qu'il désire » comme traduit aussi M. Boeser.

#### 6. Col. 1028—1029.

„12/22 „Man erkennt das Herz einer Frau wie den Himmel nicht zu jeder Zeit“, ein hübscher Vergleich, in einem völlig klaren Satz. Aber Lexa hat ihn durch Interpolationen und die ungenaue Übersetzung von *n, ss, nb* « On ne peut pas reconnaître le cœur de la femme, de même [il n'est] jamais [possible de reconnaître] le ciel » ganz verunstaltet.“

Ma traduction doit être: « On ne peut pas reconnaître le cœur de la femme de même qu' [il n'est] jamais [possible de reconnaître] le ciel. » (voir: Compléments et corrections). Je ne sais pas ce que M. Spiegelberg pense avec la phrase *n ssw nb* qui signifie « toujours » dans une proposition positive et « jamais » dans une proposition négative.

#### 7. Col. 1029.

„Die beiden Sprüche 13/14—15 übersetzt Lexa: « Les crimes d'un imbécile détruisent ses frères, [comme] un crocodile infâme détruit ses frères. »

Um diesen nicht gerade befriedigenden Sinn zu erhalten, schlägt L.



vor, entweder *n<sup>1</sup>j-f* oder *rn-f* der ersten Zeilen zu streichen und erklärt außerdem «la construction de *n nt(r)* est abusive». Aber der Text ist wie fast stets, wo L. Konjekturen macht, vollkommen in Ordnung, wenn man sich an die bekannte Bedeutung der Wörter hält. *r<sup>2</sup>s(.t)* (*oce*) heißt im P. Insinger stets „Schaden machen, schädigen“, die anderen Wörter sind gut bekannt. Es ist zu übersetzen „Die Vergehen eines Toren schaden seinen Brüdern um seinetwillen“ oder freier: „ein Tor schädigt seine Brüder durch seine Torheiten.“

Der zweite Spruch, „Das Krokodil in Wut<sup>1)</sup> (o. ä.) schädigt seine Gottes-Brüder“ ist religions-geschichtlich recht bemerkenswert. Denn er lehrt, daß der Ägypter der Spätzeit die sogenannten „heiligen“ Tiere von den profanen ihrer Art so unterschied, daß er zwar alle Krokodile als „Brüder“ bezeichnete, aber die in den Tempeln gepflegten und verehrten Tiere als Wesen höherer Art betrachtete, als die „Gottes-Brüder“ ihrer unheiligen, gemeinen Artgenossen. Die beiden Sprüche, die grammatisch selbständig nebeneinander stehen, aber inhaltlich miteinander zusammenhängen, haben die Bedeutung: Wie ein Tor durch eine schlechte Handlung den Ruf seinen besseren Mitmenschen verdirbt, so schädigt ein wütendes Krokodil durch den Schaden, den es anrichtet, das Ansehen seiner göttlich verehrten „Brüder“!

<sup>1)</sup> Wörtlich „in Feindschaft.“

L'explication de M. Spiegelberg du sens de notre distique à la fin de l'alinéa cité serait en ordre, si le pap. Insinger était un livre moral pour les crocodiles; mais parce qu'il est destiné pour les hommes, on doit traduire „Ein Tor verdirbt . . . . so wie ein wütendes Krokodil . . . .“ J'ai traduit primairement «ses frères dieux» comme M. Spiegelberg, mais je délibérais: Il est compréhensible, que les habitants d'un village poursuivent tous les crocodiles sauvages quand un d'eux fait tort à un homme, mais on ne peut s'imaginer que le même fait d'un crocodile sauvage ou de celui gardé dans le temple aurait le même effet contre les autres crocodiles gardés dans le temple. Je délibérais aussi, que nos deux vers sont parfaitement parallèles excepté les mots finals *rn = f* et *n nt(r)*; toutes les deux propositions ont aussi le même mot le plus important pour leur sens *'s* qui signifie «dommage, perte», et „seinetwillen“ devrait être exprimé par la construction démotique *etbe . te = f* ou *etbe rn = f*. Ce sont les motifs qui m'ont amené aux conjectures citées; encore aujourd'hui, je ne vois aucun autre point de départ.

#### 8. col. 1029—1030.

„16/4 „Wenn du Vermögen hast, mache (bestimme) den einen Teil für Gott, das ist der Teil der Armen“, d. h. behalte einen Teil für dich, den andern gib den Armen, die in dem besonderen Schutze Gottes stehen. Denn nach 16/3 ist „das Herz Gottes zufrieden, wenn der Arme vor ihm satt



ist.“ Das ist eine Anschauung, die noch heute im ganzen Orient lebt. Man braucht nur an die Rufe der Kairiner Straßenbettler (Lane: *Manners and Customs*<sup>3</sup>, S. 299) zu denken, aus denen das nahe Verhältnis Allahs zu dem Armen vernehmlich herausklingt.

Wie die Anm. 252 zeigt, ist Lexa mit dieser einfachen Konstruktion nicht fertig geworden. Die Kopula *t'j* des nominalen Nominalsatzes macht ihm soviel Beschwerden, daß er sie zu streichen vorschlägt! Er übersetzt « Si une chose vient à t'appartenir, donne [en] une partie à Dieu et une partie aux pauvres », was insofern sinnlos ist, weil bei dieser Teilung für den Besitzer selbst nichts bleibt.“

Voilà la note 252: Le mot *t'* au bout de cette proposition est abusif, La deuxième possibilité que la proposition *t' t'(.t) n p nt(r) t' t'(.t) n n gby (.w) t'* soit une proposition nominale avec le sens « une partie à Dieu, c'est-à-dire une partie aux pauvres » n'est pas moins vraisemblable.

M. Spiegelberg donc a passé sous silence que je prends la même traduction qu'il cite pour vraisemblable.

J'ai refusé la traduction citée parce que l'ancien égyptien devait aussi offrir aux dieux et aux esprits de ses parents morts et je m'imaginai, que tous les deux sacrifices nommés peuvent être compris sous la phrase « une partie à Dieu; » mais ensuite j'ai délibéré, que dans la deuxième traduction les sacrifices aux dieux et aux esprits des parents peuvent être omis comme évidents. Et il y a encore une autre possibilité: l'enseignement nouveau dans sa tendance monothéiste demandait peut-être de ses adhérents les cadeaux pour les pauvres au lieu des sacrifices aux dieux; à cause de cela j'ai cité aussi la traduction deuxième. M. Spiegelberg a oublié qu'une chose peut être divisée en plus que deux parties.

Le vers 16/3 cité par M. Spiegelberg, je l'ai traduit: « [car] Dieu est satisfait, quand le pauvre trouve le rassasiement en sa présence. »

#### 9. col. 1030.

„18/21 Lexa übersetzt: « Assemble pour toi le bonheur et ce que tu demandes,<sup>1)</sup> sans stupidité! » Das ist eine Übertragung ohne jede Rücksicht auf Wortstellung. Außerdem ist hier *lh*, das stets eine Person („der Tor“ o. ä.) bezeichnet, als Abstraktum übersetzt. *'w n jr.t* steht hier wohl im Sinne des koptischen Derivats ⲙⲟⲩⲣⲏⲉⲗⲁⲧⲏ, nur ohne Suffix, mit folgendem *'rm* und es wird zu übersetzen sein „Glücklich (?) der, welchen du liebst, ohne daß ein Tor sich dir anschließt!“

L'explication de M. Spiegelberg est impossible; la traduction „ohne daß ein Tor sich dir anschließt“ exigerait la construction *e mn lh e=f twt na=k*.

Ma conception de ce vers se base sur la construction identique du vers précédent:

<sup>1)</sup> M. Spiegelberg a omis le comma, ce qui obscurcit le sens de ma traduction.



18/20 *h(r)w nf(r) hn pe-k wstn e mn ky šrl na=k*

18/21 *'w-n-yr(.t) nem p nt mr=k s e mn lh twt na=k*

Si ces deux constructions sont justes, *šrl na=k* et *twt na=k* doivent être les impératifs avec le datif réfléchi, *h(r)w nf(r) hn pe=k wstn* et *'w-n-yr(.t) nem p nt mr=k s* sont donc les objets des impératifs cités, mis en tête des propositions (voir le chapitre «Prolepse» dans le tome deuxième de mon traité du pap. Insinger p. 20 l. 6-9); voilà la traduction du vers 18/20: «Demande un régal dans ton abondance pour toi sans un autre»; et je traduisais le vers 18/21 parallèlement: «Assemble le bonheur et ce que tu demandes, pour toi sans un stupide,» mais «le stupide» ne me donnait pas un bon sens; je pense aujourd'hui que l'on doit garder la traduction «sans un stupide», parce que le mot «sans» doit bien signifier «sans participation de -» dans tous les trois vers. Le contenu de ces deux vers correspond aussi bien au vers 18/19 *s(w)r w(n)m e mn sn hkr e mn yt mw(.t) shn n'm=k* «Bois et mange sans frère, [mais] aie faim sans père [et sans] mère, et suffis-toi à toi-même.»

#### 10. col. 1030.

„19/18—21 hat Boeser in der Hauptsache<sup>1)</sup> richtig übersetzt, während Lexa die verhältnismäßig einfache Stelle merkwürdigerweise mehrfach falsch übertragen hat. Die bekannte Gruppe für „Jahr“ *rnp.t* hat er nicht erkannt und den Zusatz am Rande wieder (wie 7/11) in die falsche Zeile gesetzt. Infolgedessen streicht er das letzte Wort von Z. 18, um nur ein Sinn zu gewinnen, während der Schluß von Z. 20 nun ganz dunkel wird. Die Stelle ist völlig klar:

„Ziehe den Tod nicht dem Leben vor, in einem Jahre der Not(?) aus Verzweiflung. (Denn) Gott kann wieder zur Gnade zurückkehren, der Tote aber kehrt nicht (wieder) zurück. Er (d. h. Gott) kann Gutes und Glück (*š.tj*) entstehen lassen beim Eintritt des Alters.“<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Nur *hm jr.t* ist durch „Kleinmut“ oder „Verzweiflung“ zu übersetzen.

<sup>2)</sup> Zn. *'w.t* s. unten Sp. 1033.

Voilà la traduction de M. Boeser: „Liebe den Tod nicht mehr als das Leben in einem Jahre der Not (?) aus Kurzsichtigkeit. (Denn) Gott wendet sich (wieder) zu Gnade, (aber) der Tod wendet sich nicht. Er läßt Gutes und Glück werden bis das Alter kommt.“

J'ai traduit: «Ne préfère pas la mort à la vie dans la misère, [car] Dieu [peut] donner le contentement, [mais] le mort ne [peut] pas revenir. Il accorde le bien et la bonne destinée après la fin de l'infortune.»

Après cela (voir t. II § 10 p. 81 «Aperçu du contenu des chapitres») doivent suivre trois exemples de la mythologie égyptienne qui montrent la bonne destinée après la fin de l'infortune:

20/17 «[Quoique] Re était faible devant des infâmes, ils sont devenus faibles à leur tour devant lui.



20/18 Hor [quoiqu'il] était caché dans le papyrus, est devenu à son tour maître du monde.

20/19 La fortune d'Eset est arrivée dans la misère après la fin de ce qu'elle a supporté.»

A propos du mot que je transcris *stb(e)* et traduis « misère » et que M. Spiegelberg lit *rnp·t(?) tb* (Sonnenauge 16/25), *rnp·t (n?) tb* (Krügentexte B 9, 10, 17), *rnp·t tb* (en haut) et traduit „Not(?)“ (Sonnenauge 16/25) „Jahr der Not(?)“ Krügentexte et en haut, voir la table I no 6—10. Les premiers signes de nos deux groupes ont presque la même forme dans tous les deux textes, mais les autres diffèrent évidemment, plus dans le pap. Insinger que dans le pap. de Leide I 384 (Sonnenauge), chacun qui s'occupe des études démotiques doit reconnaître en eux les déterminatifs indiqués sur la table. Il est donc nécessaire de lire le premier groupe de signes de notre mot *s·(t)*. Je lis donc notre groupe dans mes „Beiträge“ no 229 v. 20/19 *se(·t)-tbe* et je la traduisis „Ort der Vergeltung“ d'après le pap. Mag. 9/27 [tab. I no 11]. Le mot *tbe* avec le sens « misère » ne se trouve nulle part; il signifie toujours « récompense, punition », et « place » ne donne pas de bon sens de même qu'« année », mais j'ai trouvé le mot *stb* (tab I no 12) dans le pap. Ryl. IX 21/1, 24/14 qui signifie « dommage, misère » et l'identité de notre mot avec celui-ci et avec le mot ancien *szb* était évident pour moi. (Il est vraisemblable qu'aussi dans le groupe du pap. mag. 9/27 (tab. I no 11) se cache notre mot; les dieux ne se peuvent pas trouver dans la place de la punition, quand ils se trouvent auprès du vaisseau du magicien.) Le sens « misère » est l'unique qui est convenable à tous les passages où se trouve notre mot *stb*.

A propos du mot tab. I no 13 que j'ai lu *tr* et que M. Spiegelberg lit *wt* et qu'il identifie avec le mot *w·t* (d'après M. Möller, (tab. I no 14), même quand on admettrait les transcriptions *wty* et *wty·(t)* de ces deux mots, on ne pourrait pas les identifier avec le mot a. ég. *w·t* parce que celui-ci n'a pas de radical *t* comme notre mot. Le deuxième signe de notre mot du pap. Rhind n'est pas *3*; voilà les formes (tab. I no 17) du signe *3* qui ne se trouvent que dans les mots no 2—4, 6—9, 412, 460 du Glossaire, et les formes (tab. I. no 18) du même signe de tous les autres mots: no 66, 79, 80, 93, 156, 170, 218, 338, 439, 455, mais le signe *w*. Le groupe suivant est plutôt *tw* que *wt* (comp. no 170—172, 423, 424, 434 du glossaire de M. Möller; la tab. I no 21 montre la transcription juste en hieroglyphes de ces deux mots du pap. Rhind, qu'on doit transcrire *wty*, *wty·(t)* et probablement identifier avec le mot a. ég. *wd·t* (tab. I no 22) „Trennung“.

Notre mot est identique avec le mot tab. I no 16 du pap. Leide I 384, dont le sens « vieux, vieil » est sûr de même que le sens « vieillesse » du mot tab. I no 15 du même texte. M. Spiegelberg lit le mot tab. I no 16 (16/21) *wt(j)* et tous les autres *wt(j)·w*, le mot tab. I no 15 *w·t* au lieu de *wt(j)·t* qu'exigerait la conséquence. Le groupe moyen est plutôt



*tr* que *tw* (ou *wt*) comme montre la comparaison avec les mots *mtre*, *mtre*(·*t*) Sonnenauge no 379—381 (tab. II no 24) et avec les pronoms et avec le préfixe du conjonctif *mte*(·*t*), *mtef* etc: Sonnenauge no 367, 368 (tab. II no 25).

Je dois donc persister dans la lecture *tr* de notre mot et *tr*, *tr*(·*t*) des mots cités du pap. Leide I 384, mais je quitte l'identification avec le mot copte **ⲁⲣⲏⲭ**.

Voilà tous les autres vers du pap. Ins. dans lesquels arrive notre mot:

23/13 *e'r = s tr nfr*(·*t*) *hn p 'h' etbe gnn*

M. B. „Das schöne Alter im Leben kommt von der Milde.“

B. « Elle fait la belle fin dans la vie à cause de la placidité. »

33/20 *p nt r th h(r) th e te = f tr th.*

M. Sp. „Wer Übermut mit Übermut vergilt, dessen Alter wird . . . “

L: « Celui qui fait péché sur péché finira dans le péché. »

(mot à mot . . . « sa fin sera péché »). Je suppose que le genre féminin du mot *tr* dans ce vers n'est qu'apparent; le scribe voulait originellement écrire un mot du genre féminin, mais il a changé son intention, il a écrit *tr*, et il a oublié de corriger le *te = f* à *pe = f*.

Le vers 18/2 est le plus important pour la constatation de la signification de notre mot, parce que dans ce vers la signification « vieillesse » est complètement impossible, comme je démontrerai ici-bas (p. 133).

24/14 *p hm n tr hr ph rn = f hn mhl.*

Sp. „Der kleine Harpunenkämpfer, sein Name wird berühmt (o. ä.) im Kampfe.“

L. « Le nom [même] d'un petit coin prend de l'importance dans le combat. »

Dans cette traduction « le nom » est superflu; il est mieux de traduire: « [Même] le petit coin prend de l'importance dans le combat. »

Sous le mot « coin » je comprends le point d'appui de l'armée qui se trouve derrière le champ de bataille.

Monsieur Spiegelberg identifie ici notre mot avec le mot an. ég. <sup>21</sup>*wtj* « Harpunier. »

Sa traduction a un bon sens, mais il suppose l'existence de deux mots différents *wt*, ce qu'on peut faire seulement quand on n'a aucun autre point de départ. On doit aussi avoir en vue, que la transcription du mot <sup>21</sup>*wtj* n'est pas sûre, et que ce mot n'arrive que dans les inscriptions du temple d'Edfou du temps grec.

#### 11. col. 1030.

„Ebenso ist 20/14 und 15 ⲟⲩⲉⲣ „verschieden sein“ verkannt, obwohl Boeser es richtig gedeutet hat.“

Voilà ces deux vers:

*w<sup>1</sup>t h(r)w w<sup>1</sup>t pe = f ry hn p nt e ht = f rwš.*



*w<sup>3</sup>t wnw(.t) w<sup>3</sup>t te = s<sup>3</sup>ry(.t) hn p<sup>3</sup>h<sup>3</sup> (e) mn bw<sup>3</sup>*

B: „Der eine Tag ist verschieden von dem Anderen für den dessen Herz besorgt ist.

Die eine Stunde ist verschieden von der Anderen in dem Leben ohne Frevel.“

L: « Passe un jour, passe un autre autour de celui dont le cœur a des soucis.

Passe une heure, passe une autre dans la vie sans désagrément. »

J'identifie dans mon vocabulaire le mot cité avec le mot copte ⲡⲱⲛⲱⲧⲉ et avec le mot anc. ég. *wz<sup>3</sup>* de même que M. Spiegelberg dans son „Kopt. Handwörterb.“, et le mot ⲡⲱⲣⲉ- n'est que le stat. constr. du mot ⲡⲱⲛⲱⲧⲉ. Ma traduction est d'un bon sens, quoiqu'elle suive mot à mot le texte démotique. M. Boeser omet la répétition du verbe *w<sup>3</sup>te* dans tous les deux vers et sa traduction n'a pas de bon sens.

#### 12. col. 1030—1031.

„22/7 „Der Weg (die Unterweisung), daß dein Wort beruhigt.“ Die Konstruktion des 4 radikaligen *sgrh* mit dem Hilfsverbum *r* ist ganz normal (Demot. Gram. § 178.). Lexa verbindet unglaublicherweise *md.t sgrh* « quiétude », als ob es für diesen Begriff eines so umständlichen Ausdruckes bedürfte und übersetzt wörtlich, « la voie pour pourvoir de la paix, » übersieht dabei also ganz das Possessivpronomen *t<sup>3</sup>j-k* „dein“.

Voilà ma traduction: « La voie, comment tu acquiers la quiétude<sup>353</sup>. Note 353: Mot à mot: « La voie pour pourvoir de ta paix ». Je ne néglige pas donc le pronom possessif *te = k*. La possibilité de la construction *mt.t-sgrh* « quiétude » est démontré par la construction analogue *gy-n-sgrh* « paix » du vers 10/3.

Ma traduction n'est pas impossible de même que celle de M. Spiegelberg; parce que notre passage est le titre d'un chapitre, son contenu doit décider laquelle d'elles est juste; et les vers: 22/9 « La puissance d'un imbécile qui est au pouvoir va vers une mort proche », 22/16 « ne sois pas cruel envers celui qui est cruel [et attends] que son jour arrive » 23/4 « L'imbécile ne reçoit pas une part de quelque chose parce qu'il a apportée, » 23/14 « Celui qui s'adonne à la violence (est celui qui) va à la mauvaise mort, » 23/18 « C'est Dieu qui donne la paix et la misère par sa volonté, et de même aussi les vers 23/8—13, 15—17 excluent le titre de M. Spiegelberg.

#### 13. Col. 1031.

„28/6-7 Auch hier hat Lexa durch falsche Umschaltung der Schlußworte einer Zeile den Sinn zweier Sprüche mißverstanden. Es heißt völlig klar:

- 28/6 „Der Gott, der seiner Stadt fern ist, dessen Größe (Ansehen) kennt man nicht in<sup>1)</sup> einer anderen. (Si Dieu est éloigné de sa commune, on ne connaît pas sa grandeur.
- 28/7 Der Tote, wenn er von einer Stadt fern ist, den hebt man auf (bestattet ihn) aus Mitleid. On ramène celui qui meurt éloigné de sa commune à cause de [sa] miséricorde envers un autre.
- 28/8 Der Weise, den man nicht kennt, den verachten die Toren.“ Les imbéciles injurient l'homme sage qu'ils ne connaissent pas.)

<sup>1)</sup> Es ist wohl *n* (statt *a*) *kj* zu lesen.

Le sens du premier vers n'est donc pas clair sans conjecture; M. Spiegelberg propose le changement de la préposition *a* en *n*; je préférerais le remplacement de *a ky* de la fin du vers 28/6 à la fin du vers 28/7, parce que le sens de toutes les deux propositions devient meilleur; le Dieu, qui quitte sa commune perd sa grandeur dans sa demeure ancienne et il ne la gagne pas dans la nouvelle; le datif *a ky* dans le vers 28/7 supprime le sens passif *n* « miséricorde » qui ne donne pas de bon sens à ce vers, comme la traduction de M. Spiegelberg de ce vers le montre.

Sur le vers 28/6 voir p. 116!

Le vers 28/7 appartient aux vers 29/4-5;<sup>2)</sup>

29/4 « Celui qui part [et va] sur son chemin » (c'est-à-dire « sur le chemin de Dieu ») revient de nouveau.

29/5 La louange de l'homme sage est partout avec lui.

28/7 On ramène celui qui meurt éloigné de sa commune à cause de [sa] miséricorde à un autre. »

#### 14. Col. 1031—1032.

- 28/14 „Der welcher geht indem er sagt: Ich komme zurück, der kehrt in die Hand (?) Gottes zurück. « La main de Dieu dirige celui qui va en disant: Je reviendrai.<sup>3)</sup>
- 28/15 Wer fern (d. h. in der Fremde) ist, dessen Gebet ist fern (und) seine Götter sind von ihm fern. Éloigne toi de l'étranger dont la prière s'éloigne de ses Dieux.

<sup>2)</sup> Dans le chapitre 8 « Nature de textes moraux égyptiens » du tome II, p. 36—39, je montre que les enseignements égyptiens étaient corrompus par leurs copistes, ce que savait bien déjà Ptahhotep, qui demande au scribe qui copiera son livre (Pap. Prisse 18/7-8): « N'omet rien et n'ajoute rien, et ne mets pas l'un à la place de l'autre. » Dans le § 10 « Aperçu du contenu des chapitres et les modifications de son arrangement » du même tome (p. 74—84) je cherche l'ordre vraisemblable des vers de chaque chapitre.

<sup>3)</sup> Voir « Compléments et corrections. »



- 23/16 Kein Familienmitglied ge- [car même] le frère (de parenté) ne vas  
langt zu ihm in der Not.“ pas chez lui par crainte [devant lui]. »

M. Spiegelberg prend le vers 28/14 pour une proposition nominale avec le sujet *p nt še(m)* — — — et le prédicat *p nt ste=f*. Moi, je prends aussi ce vers pour une proposition nominale avec le prédicat: *p nt ste=f* et le sujet *[n] p nt(r)*: la construction *p nt še(m)* est l'objet du verbe *st* mis en tête de la proposition et remplacé par le suffixe *=f*. Toutes les deux explications sont possibles; M. Spiegelberg doit supposer l'omission de la préposition *a* derrière *ste=f*, mais cette omission n'est pas impossible; il se trouve dans notre manuscrit encore trois ou quatre fois (9/6, 18/1, 25/5?, 26/9).

La proposition principale du vers 28/25 d'après M. Spiegelberg est *ne=f ntr(w) ww n'm=f* où le suffixe *=f* remplace l'objet indirect *p nt ww*, et *e pe=f šrl ww* est la proposition de l'état. D'après mon explication, la proposition principale est *ww n'm=f* où le suffixe *=f* remplace l'objet indirect *p nt ww* et *e pe=f šrl ww [n]ne=f ntr(w)* est la proposition de l'état (que l'on peut aussi traduire: « si la prière s'éloigne . . . » ou « quand la prière s'éloigne . . . »). L'impératif *ww* n'est pas affirmé d'un autre passage, ce qui est le faible de ma traduction. Le reproche de M. Spiegelberg, que ma traduction exige la préposition *n* derrière *ww* n'a pas d'importance, parce que le scribe a omis cette préposition très souvent; le lecteur trouvera dans les compléments et corrections 125 cas où j'ai complété cette préposition omise. (Aux autres reproches, que M. Spiegelberg a cachés sous l'abréviation « u.s.w. » je ne peux pas répondre, en ne les connaissant pas.)

Quant au mot *hnwhe*, je ne peux pas comprendre, pourquoi M. Spiegelberg le traduit dans les pap. Ins. par le mot „Not“ et pourquoi il est mécontent de ma traduction « crainte, peur » de ce mot, quand il dit dans son propre Kopt. Handw.: *ⲭⲛⲱⲱⲭⲉ* „Furcht, Angst“, *ⲫⲭⲛⲱⲱⲭⲉ* „sich fürchten“, et quand il traduit ce mot „Angst“ aussi dans le pap. de Leide I 384 12/27.

A propos de la préposition *hn* on peut traduire le vers 28/16: « [car même] le frère (de parenté) ne va pas chez lui de peur » ou « étant en crainte », mais la crainte restera au point de vue logique la cause pour laquelle l'homme évite son frère impie.

Le vers 28/15 je l'ai traduit originellement de la même manière que M. Spiegelberg, mais j'étais mécontent de son contenu, et je cherchais une autre explication. Je laisse au lecteur qu'il opte entre ma traduction et celle de M. Spiegelberg.

#### 15. Col. 1032—1034.

- 17/19 „Besser ist die kurze Zeit des « Une courte journée d'un grand  
Vornehmen als das lange Le- par la naissance est meilleure que  
ben des Bettlers. la longue vie d'un mendiant.



- |  |  |
|--|--|
| 17/20 Die Lebenszeit vergeht (?) und geht vorüber, ohne daß man sie kennen gelernt hat.                                    | La vie est [si] fatigante [et si] passagère qu'on ne peut pas la connaître.  |
| 17/21 Die Lebenszeit, die sich 100 nährt, ihr $\frac{2}{3}$ ist verloren.  | Avant que la vie arrive à son point culminant, les deux tiers en sont perdus.  |
| 17/22 Er verbringt 10 (Jahre), indem er klein ist, indem er noch nicht Tod und Leben kennt.                                | [L'homme] passe dix [ans] étant petit enfant, sans qu'il distingue la mort de la vie.  |
| 17/23 Er verbringt 10 weitere Jahre, indem er die Lehre erlernt (?) von der er leben kann.                                 | Il passe dix autres [années] en s'occupant de l'instruction dans laquelle est cette connaissance de la vie.                  |
| 18/1 Er verbringt 10 weitere Jahre, indem er sammelt (spart) und Vermögen erwirbt, um davon zu leben.                      | Il passe dix autres années en gagnant et en se procurant du bien pour en vivre.  |
| 18/2 Er verbringt 10 weitere Jahre zum Eintritt(?) des Alters(?), indem sein Herz noch nicht Rat weiß(?).                  | Il passe dix autres années pour arriver au terme [de deux tiers de sa vie] avant que sa raison soit parvenue à l'expérience. |
| 18/3 Ein Rest von 60 Jahren umfaßt das ganze Leben, das Thot dem Gottesmanne (d.i. dem Frommen, Guten) aufgeschrieben hat. | Le reste de la vie entière [jusqu'à] soixante ans que Thoout a prescrit pour l'homme de Dieu,                                |
| 18/4 Einer unter Millionen, wenn Gott segnet, verbringt sie (die Jahre), indem das Schicksal zustimmt (o. ä.)              | c'est un sur des millions que Dieu bénit, qui le passe, quand le sort [lui] est favorable.                                   |
| 18/5 Der Feind (Frevler) und der Gottesmann (=Fromme) kennt nicht die Lebensdauer(?), die ihm aufgeschrieben ist."         | Ni l'impie ni l'homme de Dieu ne [peut] changer l'âge qui lui a été prescrit.»   |

Le sens de ce texte entier repose sur la compréhension juste des vers 17/21 et 18/3: M. Spiegelberg joint les explications suivantes à sa traduction de ces deux vers:

Ad 17/21: „Lexa ist durch falsche Lesung *hrj* (das Glossar 338 zeigt die richtige Form) statt 100 in die Irre geführt worden. Unserem Moralisten ist 100 die höchste Altersgrenze, daher rechnet er im folgenden zunächst 40 Jahre und bezeichnet die weiteren 60 (18/3) als „Jahresrest“.



Ad 18/3: „Nach dem oben 17/21 Bemerkten kann der Sinn nur sein, daß der Rest der 100 Jahre Lebenszeit nach Vollendung der 4 vorher geschilderten Jahrzehnte 60 beträgt. Mit diesen zusammen ist die ganze Lebenszeit (100 Jahre) ausgefüllt, die Thot dem Frommen bestimmt hat.“

Le signe (tab. II no 29) que M. Spiegelberg lit 100 et moi *hry* est d'une apparence curieuse, semblable au signe pour 100 (tab. II no 30) des autres manuscrits, et différente de mot *hry* (tab. II no 31), et à cause de cela ce mot était le dernier dont le sens j'ai cherché après la traduction de l'autre texte entier.

D'après la traduction de M. Spiegelberg du vers 17/21, l'homme de cent ans a passé deux tiers de sa vie; l'âge idéal de l'homme serait donc 150 ans et non 100 ans comme dit M. Spiegelberg dans son explication. Il a reçu les 100 ans par l'addition de quarante ans de vers 17/22—18/2 et soixante ans du vers 18/3 et il a omis dans son explication les deux tiers du vers 17/21, qui sont la clef au texte entier.

Dans le vers cité on parle des deux tiers d'un certain âge; dans les quatre vers suivants on décrit la vie de premiers quarante ans et après cela dans le vers 18/3 on lit mot à mot « le reste de soixante ans dans la vie entière ». « Le reste de soixante ans » peut signifier « le reste qui fait soixante ans » ou « ce qui reste de soixante ans »; rien que la continuité logique ne peut juger entre ces deux possibilités; et celle-ci exige la deuxième explication, parce que quarante ans sont deux tiers de soixante ans. Si les quarante ans des vers 17/22—18/2 sont deux tiers de la vie entière, le mot problématique du vers 17/21 doit signifier l'état de la vie dans l'âge de quarante ans, ce que « le point culminant de la vie » exprime bien; il est possible, que le signe cité ne signifie pas le mot *hry* et qu'il se trouve à sa place erronément au lieu d'un autre mot, vraisemblablement au lieu du mot *hry*. Aj. le compl. II p. 141.

A propos des détails:

Je ne puis comprendre, pourquoi M. Spiegelberg traduit le mot *sgn* par „vergehen(?)“, quand on peut bien identifier ce mot avec le verbe an. ég. *sgnn* „weich machen, matt machen“, dont le sens cité convient aussi bien au vers:

17/1 *bne p nt sef sgn 'n p nt 'r vz n p nt(r) 'o*

L. « Il n'y a pas d'homme avide et amolli qui trouve la faveur du grand Dieu. »

Sp. „Der welcher Vergänglichliches spart, vertraut(?) nicht auf den großen Gott.“

M. Spiegelberg transcrit la dernière partie du vers 17/23 sans note: *nt e = f rh 'nh n'm = s*, ce qui n'est pas possible; je transcris *nt e p' rh [n] 'nh n'm = s*; notre groupe de signes (tab. II no 32) diffère du groupe *nte e = f* (comme est toujours écrite cette construction dans notre manuscrit) (tab. II no 33) très clairement. Le signe *p'* voir tab. II no 34. Je ne prends



pas pour nécessaire de faire la conjecture que veut M. Spiegelberg, parce que le sens du texte original est aussi bon que le même du texte corrigé par M. Spiegelberg.

Sur le mot, que je transcris *sef* et M. Spiegelberg *skf* voir p. 116.

Dans le vers 18/2, on décrit la situation de l'homme après les premiers quarante ans de sa vie; il ne peut pas donc s'agir de la vieillesse mais de la fin des deux tiers de la vie signalés dans le vers 17/21, et le sens « fin, terme » du mot *tr* devient sûr.

M. Spiegelberg a écrit de ma traduction des vers 18/3—4. „Lexa hat die beiden letzten Sprüche zusammengefaßt, was, wie ich mehrfach bemerkt habe, der ganzen Anlage des Buches widerspricht.“

Voilà la traduction mot à mot du vers 18/3: « Le reste de soixante ans dans la vie entière que Thoout a prescrit pour l'homme de Dieu »; M. Spiegelberg a fait une proposition de ce passage, ayant substitué la préposition *hn* par le verbe „umfassen“, sans explication nécessaire pourquoi.

Au vers 18/5, M. Spiegelberg note:

„*ⲉ* (*ⲉ* *ⲛ*) wird hier wie auch sonst<sup>1)</sup> für altes *ⲉ* *ⲛ* *ⲉ* stehen. Ob es hier den von mir angenommenen Sinn hat, ist nicht ganz sicher; *gm* „finden“ im Sinne von Wissen ist demotisch oft belegt.

Lexa verbindet *gm* *ⲉ* zu einem Verbum *gm* *ⲉ* « changer » (= *ⲉ* *ⲛ* *ⲉ*), zu dem das Determinativ gar nicht paßt, und für das wir die Schreibung

*ⲉ* *ⲛ* *ⲉ* u. ä. aus vielen Stellen kennen. Seine Übersetzung (ohne Fragezeichen!) ist daher in der Hauptsache falsch.“

<sup>1)</sup> Siehe die Bemerkung zu 30/19 (Sp. 1035 Anm. 3).

M. Spiegelberg déchire le mot *gm* *ⲉ* (tab. II no 35) en deux parties, dont il identifie la deuxième avec le mot *ⲉ* qui est dans notre manuscrit toujours

écrit *ⲉ* *ⲛ* *ⲉ* (tab. II no 36) à la différence du mot *ⲉ* *ⲛ* *ⲉ* *ⲛ* *ⲉ* (tab. II no 37)

« grand, être grand ». Le déterminatif *ⲉ* de notre mot *gm* *ⲉ* est complète-

ment apte pour son sens de même que le déterminatif *ⲉ* pour tous les autres passages I Kham. 6/14, Rhind I 2d 3, Mag. 21/21, Ros. 13, 16, Eleph. 1/13, et l'alternation des déterminatifs dans le même mot est une apparition très fréquente dans toutes les périodes de l'évolution de la langue égyptienne, et on trouve aussi souvent l'échange incorrect des déterminatifs; comparer *ww* 28/1 avec tous les autres *ww*, par ex. 16/7, 28/7, 31/6, voir *bk* no 151, *mn* 5/23 au lieu du même de 24/19, *mtw* (*-t*) 24/10 et 27/14, 29/13, *n* no 234, 235, *sh* 29/16, 31/6 et *sh* 4/3 etc. dans notre papyrus. M. Spiegel-

berg même suppose cette apparition dans le mot *ⲉ* *ⲛ* *ⲉ* (mais injustement) dans le même alinéa où il l'explique comme impossible.



## 16. Col. 1034—1036.

„Die für die religiöse Ethik des ausgehenden Ägyptertums so wichtige Lehre von der „Größe<sup>1)</sup> Gottes“ (*p<sup>1</sup> 'w n p<sup>1</sup> ntr*) (30/17 ff.) beginnt mit 2 Sprüchen:


19. *'b<sup>2)</sup>-šs n rmt-rh ' p<sup>1</sup>j-f ' .wj p<sup>1</sup>j p<sup>1</sup> ntr*

20. *'b-šs 'w mn bw<sup>3</sup> hr ph hmj n-'m-f*


19. „Herz (und) Zunge eines Frommen, ihr Haus<sup>3)</sup> ist Gott.“)


20. Herz (und) Zunge ohne Sünde (Tadel) erreichen schließlich Lohn<sup>5)</sup>(?)“

Die Stelle ist voll von Schwierigkeiten. Aber eins ist sicher, daß hier von Herz und Zunge (*'b šs*) die Rede ist. Freilich ist das Determinativ




von *šs* seltsam. Es sieht wie  aus, ist aber vielleicht ein Zeichen, daß die beiden Begriffe „Herz-Zunge“ zu einem zusammenschließt. Denn so werden sie ja auch grammatisch als ein Wort im Singular<sup>6)</sup> gefaßt. Ist das richtig, dann liegt hier eine Anspielung auf die Lehre von Herz und Zunge vor, die uns aus dem neuerdings von Sethe (Dramat. Texte I) so meisterhaft interpretierten Schabakostein bekannt ist. Nach diesem Dogma lebt der Weltenschöpfer (= Ptah) in allen Lebewesen als Herz und Zunge. Unser Text drückt das in Vers 19, wenn ich recht verstehe, so aus, daß der Gott die Wohnung der beiden Organe sei.“

<sup>1)</sup> Das ägyptische Wort *'w* (altes *'w*) „Größe“ dürfte dem hellenistischen δόξα (siehe Reitzenstein: Hellenist. Mysterienreligionen<sup>2</sup> S. 359 ff. und hebr. בָּרָךְ entsprechen.

<sup>2)</sup> Die Lesung *'b* ist durch viele Stellen (s. Anm. 479 bei Lexa) gesichert, wenn auch die paläographische Erklärung schwierig bleibt. Die Auflösung von Lexa ist unmöglich. Vielleicht liegt eine Verbindung der demotischen Form  mit der archaisch hieratischen für dieselbe Gruppe vor.

<sup>3)</sup> Wörtlich „der Zustand ihres Hauses“ mit der Bedeutung von  „Zustand“ die sicher in *'h<sup>3</sup>tj* = Zustand (seines) Herzens (Ins. 3/10, 10/15, 35/2) vorliegt. Soll das hier etwa bedeuten „gleichsam ihr Haus ist Gott“? Ich habe das Wort unübersetzt gelassen.

<sup>4)</sup> Lexa übersetzt «le coeur parfait de l'homme sage est élevé, sa demeure est [la demeure] de Dieu». Das ist unmöglich. Ein Wort *šs* „geschickt“ mit dem Deter-

minativ  (L. will es im Glossar 502 durch  ersetzen) gibt es nicht. Das Determinativ  zeigt deutlich, daß das alte Wort *ššw* „Zunge“ vorliegt. Ferner kann *'* nicht «être élevé» bedeuten, abgesehen davon, daß diese Konstruktion das Adjektivverbum *n<sup>3</sup>.<sup>3</sup>* verlangen würde. Zu der Zwischenstellung der Kopula siehe Sethe: Nominalsatz § 118.

<sup>5)</sup> Wörtlich „es kommt Lohn in ihnen an“. Vergleiche dazu 21/20 „Geduld (Langmut) ohne Sünde (Tadel) — es kommt schöner Lohn an“, d. h. da kommt schließlich der schöne Lohn, *hmj* ist gewiß mit kopt. *ϣημε* „Fahrgeld“ identisch und hat hier wie an anderen Stellen die vorgeschlagene Bedeutung.

<sup>6)</sup> Wenn man das Singularsuffix auf *rmt rh* bezieht, erhält man keinen befriedigenden Sinn.







Voilà ma traduction de ces deux vers:

30/19 « Le cœur parfait de l'homme sage est élevé; sa demeure est [la demeure] de Dieu.

30/20 La circonspection germe dans un cœur parfait, s'il est sans défaut. »

A propos du mot *yb* (tab. II no 38) je l'ai transcrit après la comparaison avec les écritures différentes de ce mot (tab. II no 39). C'est donc le scribe égyptien du pap. Insinger, auquel M. Spiegelberg doit faire des reproches.

Quant au mot *šs* (tab. III no 40), M. Spiegelberg ne s'est pas aperçu que le déterminatif  se trouve dans le pap. Insinger souvent au lieu du déterminatif  du mot an. ég; voir les mots *z*, *hnyn*, *hsf*, *htb*, *syhsyh*,

*kpe*), *zwy*, *zth* (tab. III no 41). La jonction des déterminatifs  arrive dans notre manuscrit dans les mots *yh* « esprit », *ybe(.t)* « tristesse », *phs* « mordre », *mtw(.t)* « venin », *nzsy(.t)* « modestie », *s'be* « infâme », *gw'(.t)* « angoisse », *gnme* « aveugle » (tab. III no 42) à côté de notre mot *šs*; dans le mot *shy(.t)* « plaie », notre groupe de deux déterminatifs remplace le déterminatif  (tab. III no 42a).

M. Spiegelberg aussi a oublié que le mot *ššw* « langue » („Zunge“) est dérivé du mot *šš'* « instruit, parfait » avec lequel j'ai identifié notre mot déjà dans mes „Beiträge“, j'ai signalé aux lecteurs la ressemblance du vers 30/20 au vers 21/10, dans lequel la construction *'b šs* est remplacé par *'w n ht*:

21/10 { *'n e* } *'w n ht e mn bw' hr ph hmy nf(r)*

[Si] la raison [est] sans vice, la circonspection arrive.

Quant au mot *'o*, c'est verbe, comme on peut voir sur la construction 33/5 *'o p szyn n p nt(r)* « grande est la prévoyance de Dieu » qui se trouve aussi aux vers 3/10, 18/17; la proposition *yb šs n rm(t) - rh 'o* est donc la proposition pseudonominale avec le pseudoparticipe comme prédicat.

La proposition *pe = f' p' - p nt(r)* est traduite mot à mot dans mon vocabulaire (*p'* - no 157) « sa demeure et celle de Dieu »; *p'* - est le préfixe possessif du sing. masc. de même que dans le vers 25/22 *p' - ht = f* « ce qui est dans son cœur ».

J'ai traduit donc le vers 30/19 mot à mot sans conjectures.

Le mot *hme* (pap. Ryl. XXI 19, pap. Reinach I 13, pap. Berlin 3103/10) avec lequel M. Spiegelberg identifie notre mot *hmy* ne signifie pas « Lohn (?) » mais toujours „Fahrgeld, Transportgeld“ de même que son dérivé copte  $\text{ⲉⲛⲙⲉ}:\text{ⲉⲛⲙⲓ}$  et son prototype an. eg. *hm . t*. Cette identification est donc impossible. Notre mot arrive dans les vers 20/20, 21/10, 30/13, 20; le plus important pour sa signification est le vers 20/20;

*hr hp(r) hmy nf(r) hn hyte(.t) msa hb*

mot à mot « La circonspection devient dans le piège après la prise » ou



librement « la circonspection arrive après que l'on est pris dans le piège. »

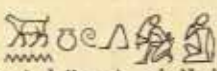

Le sens « circonspection » satisfait aussi tous les autres vers que j'ai déjà cité excepté le vers:

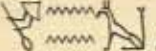
30/13 *bne p nt n' n p nt gm hmy [n] ht = f*

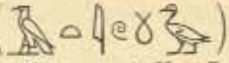
« Il n'y a pas d'homme vain qui trouve la circonspection dans son cœur. »

#### 17. Col. 1036.

„Der Rückschritt von Lexas Bearbeitung gegenüber Böeser zeigt sich auch in den Lesungen, bei denen L. mehrfach die seines Vorgängers mit Unrecht verworfen hat. In Ergänzung der bereits oben richtig gestellten Lesungen (z. B. <sup>3</sup>*w·t* [Sp. 1033]), nenne ich hier *b<sup>n</sup>* „schlecht“. Lexa liest *dn*, was graphisch möglich aber dadurch ausgeschlossen ist, daß diese im Pap. Ins. häufige Gruppe sonst unbekannt ist, während andererseits das bekannte Wort *b<sup>n</sup> hōwōn*, noch dazu in einem ethischen Traktat,

gänzlich fehlen würde. Denn Nr. 145 ist  (nicht  etc.) *hn* « böse » zu transkribieren (das Wort hängt vielleicht mit dem alten

 *hnn* „streiten“ o. ä. zusammen) ebenso wie Nr. 144 *hn* zu lesen ist.



<sup>3</sup>*t* () ist natürlich altes <sup>3</sup>*d·t* „Netz“. Ferner sind zu lesen Nr. 462 *rnp·t db* „Jahr der Not“ wie ich schon im Mythos-Glossar Nr. 914 vorgeschlagen habe. In 8/23 steht *šn* da, nicht *w<sup>b</sup>*; 9/3 *stp* „auswählen“ (*cohte* würde ganz anders aussehen); 29/10, 31/6 *wj-w<sup>3</sup>h* „Ruheort“; 16/11, 31/7 *h<sup>3</sup> hr w<sup>c</sup>* „1000 für 1“, wie ich schon bei Sethe: Zahlwörter S. 15 angegeben habe.“

Sur le mot que M. Spiegelberg lit <sup>3</sup>*w·t* et que je transcris <sup>3</sup>*tr* voir p. 127

Quant aux deux mots dont le sens est « méchant, mauvais », voir la table IV no 44—53.

Le no 44 est le mot que je lis *bne* et M. Spiegelberg *hne*.

Le no 45 contient quelques mots dans lesquels arrive le groupe de signes, que je lis *bn*, et que M. Spiegelberg lit en partie *bn*, en partie *hn*

() quoique le signe  n'arrive pas dans l'écriture démotique. Comment notre scribe écrit le groupe *hn*, le lecteur peut voir sur les mots *hnšte* (·*t*) et *shne* (tab. IV no 46); quel air dans notre manuscrit a le mot *hnn* que cite M. Spiegelberg, montre tab. III no 41 a.

Le deuxième mot (tab. IV no 47), je le lis *zn* d'après les mots *znf*, *znt*, *azn* (tab. IV no 48).

La tab. IV no 49—53 montre au lecteur notre mot *bn* des manuscrits différents dans lesquels se trouvent aussi quelques-uns des mots *znf*, *zn<sup>h</sup>*, *znt*; on peut voir, que dans les mss. Mag., Leid., Chron., les groupes *bn* et *zn*



son bien différenciés, ce qui n'est pas dans les mss. Pam. et Rhind, dont la calligraphie est généralement insuffisante.

A propos du mot *'te* (6/5), que je traduis déjà dans mes „Beiträge“ « poisson gras » et M. Spiegelberg „Netz“, j'ai démontré dans la note 87 du commentaire, que le mot an. ég. *'id·t* devrait avoir la forme démotique *yte(·t)* d'après *'id·t* an. ég. = *eiωte* « rosée » copte = *yote(·t)* Leide J 384 10/14, *yte(·t)* Ins. 24/25, Petub. de Strash. 13/3, *yt(·t)* Mag. 20/23, 27/14, tandis que notre mot *'te* est identique avec le mot *'t*, *'yt*, *'ty* Leide J 384 14/21 = *'z·w* an. ég. de même que le mot *'zy* „gras“ = *'te* Rhind I 3 d9, *'t* Mag. 4/6, 7/1, v. 12/3, Leide J 384 8/7 = *ωτ* copte.

Voilà la traduction du vers 6/5:

B: „Der Vogel der frei fliegt, geht in das Netz um seinen Bauch zu füllen.“

L: „On attrape l'oiseau qui s'abat sur le poisson pour remplir son ventre.“

Sur le mot *stb(e)* que M. Spiegelberg lit *rnp·t db*, voir p. 127.

Il n'y a presque pas de différence entre les signes *šn* et *w<sup>b</sup>*; comp. par exemple ceux du Petub. de Strasb. (tab. V no 54). On ne peut donc distinguer ces deux mots d'après leur convenance au sens de la proposition.

M. Boeser traduit le vers 8/23 dans lequel arrive notre mot:

„Es ist ein schönes Los, das dem Kinde zum Segen gereicht, wenn es Unterricht erhält und verlangt.“

J'ai traduit: « La part du fils, belle et bénie, c'est s'il reçoit un enseignement pur », et dans la note 133a dans les compléments, j'ai cité la possibilité, que le mot *w<sup>b</sup>* ne se trouve peut-être pas à sa place et qu'il doit vraisemblablement suivre le premier mot de notre vers; puis il aura un sens qu'exige son vers suivant:

« La part pure, belle et bénie du fils c'est, s'il reçoit un enseignement, [car] aucun enseignement ne peut éveiller la criminalité. »

Quant au mot tab. V no 55, le groupe de signes derrière *s* diffère de *bt* de même que de *tp*; mais on peut voir que le scribe corrigeait ce qu'il a écrit auparavant; M. Spiegelberg peut donc avoir raison; on doit vraisemblablement lire notre groupe *stp* et non *sbt*, et traduire:

9/3 « On choisit de la foule celui qui est patient et a (sa) raison. »

J'ai lit le mot tab. V no 56 *'-pry* d'après le mot *pry(·w)* (tab. V no 57); j'ai pris la construction *'-pry* no 38a pour analogue aux constructions *'-bne*, *'-nf(r)* de notre manuscrit, et j'ai traduit:

29/10 « C'est lui qui abandonne l'infâme, qui s'en va de sorte qu'il ne revient pas » ou mieux « qui s'en va sans retour. »

31/6 « [Même] au coup de la lance qui arrive de loin, son arrivée fut ordonnée. »

M. Spiegelberg divise notre groupe d'une autre manière (tab. V no 58b) *'-wh*, ce qui n'est pas impossible, comme on peut voir si on compare le deuxième groupe de no 58b avec le mot *wh* de notre manuscrit (no 59);



le sens „Ruheort“ est certes convenable dans le vers 29/10, mais il ne convient pas dans le vers 31/6, ce que l'on peut écarter, si on élit pour le mot *-wh* le sens « but, terme », et traduit:

29/10 « C'est lui qui abandonne l'infâme, qui s'en va sans but. »

31/6 « [Même] au coup de la lance qui arrive de loin, son but fut ordonné, » ce qui est bien possible; je ne sais, quelle explication de ces deux est plus vraisemblable.

M. Spiegelberg lit justement le signe *h*<sup>3</sup> (tab. V no 60) que j'ai lu erronément *hp(r)*; on doit traduire:

16/11 « Dieu donne mille pour un à celui qui le donne en cadeau à un autre. »

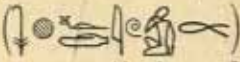
31/7 « L'infâme seul met en gage mille pour un »,  
au lieu de:

16/11 « Dieu fait que ce qui appartient à quelqu'un revienne à celui qui le donne en cadeau à un autre. »

31/7 « L'infâme seul met en gage ce qui appartient à un [autre] ».

## 18. Col. 1036.

„Die paläographische Überkritik mit der L. gelegentlich frühere gesicherte Lesungen ablehnt, um sie dann durch neue, unbegründete zu ersetzen, hat ihn noch zum Schluß auf einen Holzweg geführt. In 35/13

will er das etwas ungewöhnlich geschriebene *hfd nsw* (↓ ) *dj·t rh me* lesen, was weder paläographisch noch grammatisch und lexikalisch angeht. Denn nirgends wird *dj·t* im Pap. Insinger so wie hier geschrieben. *me* „wissen“ existiert im Demotischen nicht mehr und ist stets durch *šme* ersetzt. *hfd* wird wohl altes *šfd* sein, und die Übersetzung « Königsbuch » ist so gut wie sicher.<sup>1)</sup>

Der Pap. Ins. ist also als ein βασιλικὸν βιβλίον<sup>2)</sup> bezeichnet.“

<sup>1)</sup> Es liegt also ein paralleler Ausdruck zu II Kh. 7/11 vor *p<sup>3</sup> mnk n p<sup>3</sup>j d'm p<sup>3</sup>j* „das Ende dieses Buches ist es“.

<sup>2)</sup> Siehe dazu Boll: Aus der Offenbarung Johannis, S. 138.

J'ai cité déjà dans mes „Beiträge“ les motifs pour lesquels j'ai refusé la lecture jusqu'à présent du groupe tab. V no 61 parce qu'ils ne suffisent pas à M. Spiegelberg, je les cite encore une fois plus détaillés:

Quant au premier signe on le peut comparer au signe ↓ dans les mots *n(y)-s(w·t)* « roi » (tab. V no 62) *š(s)-n(y)-s(w·t)* « byssus » (tab. V no 63) et au signe *ty* (no 64). Le signe de notre groupe diffère de l'un de même que de l'autre, mais il est plus semblable au signe *ty* qu'à l'autre.

Le deuxième signe de notre mot peut être identique avec le mot *rh* (tab. V no 65) ou *nh* (no 66) mais non pas avec le signe *h* (no 67); je rappelle



que le signe *h* dans le mot *hm* 21/19 est unique dans le manuscrit entier qui ressemble en peu au signe *nh*.

Le groupe suivant est identique avec le mot *me* « engloutir » 32/1 (tab. V no 68) dont les deux premiers signes sont liés; les mêmes liés et non liés, le lecteur trouve dans le mot *m'm* (tab. V no 69); le *ft* que M. Spiegelberg voit dans le groupe cité arrive dans notre manuscrit dans le mot *hfte*(·*t*) 4/4 ou *šfte*(·*t*) 6/18, 7/13, 32/15 « mépris » (tab. V no 70.) et diffère donc évidemment de notre groupe. Si l'on examine tous les *f* et *t* de notre manuscrit, on ne trouve ni un *f* unique ni un *t* unique qui serait semblable à ceux de notre groupe. Au point de vue paléographique, la lecture *ty rh me* est donc possible, *hfte n(j)-s(w·t)* impossible.

Le mot *me* « savoir » doit exister dans la langue démotique, parce qu'il existe dans la langue an. ég. et dans la langue copte (ⲉⲓⲙⲉ:ⲉⲙⲓ); notre écriture du mot *me* « engloutir » démontre, que le mot *me* « savoir » était à notre scribe plus connu; il écrit le premier mot avec le déterminatif du deuxième.

Au contraire le mot *hfte* dérivé du mot an. ég. *šfdw* ne peut pas exister, parce que le *š* de la langue classique égyptienne ne change jamais en *h* démotique et copte.

Quant à la construction *p mnk n ty-rh me* voir Dem. Gr. § 114 où M. Spiegelberg démontre que les verbes dépendants des nouveaux causatifs peuvent aussi avoir le sens passif.

#### 19. Col. 1036—1037.

„Daß Lexa am Schluß auch die Konstruktion des Fut. III *a b<sup>3</sup>j a šms* (s. Demot. Gram. § 164) nicht erkannt hat, mag noch nebenbei erwähnt werden.“

Dans les compléments et corrections au vocabulaire se trouve: Complément au no 3.

IA Futur III<sup>e</sup> qui exprime l'optatif (écrit inétymologiquement *a* au lieu de *e*):

35/14 *a by = f a šms (a) Wsyre-Skr.*

A côté de ces reproches spéciaux, M. Spiegelberg fait aussi quelques autres, généraux, par ex.:

Col. 1025: „Im übrigen kann man auf die Arbeit nur das bekannte Faustzitat anwenden „ein großer Aufwand schmähhlich ist vertan.“

„Er meint anscheinend, daß die von ihm gegenüber den früheren Bearbeitern vorgeschlagenen neuen Übersetzungen die alten ohne jede wissenschaftliche Begründung aus dem Sattel höben. Denn was er als



wissenschaftliche Rechtfertigung seiner Auffassung in den „notes“ bringt, wird niemand als philologischen Kommentar gelten lassen.“

*Col. 1026:* „Man kann sich eigentlich nur wundern, daß so etwas nach den mustergültigen Publikationen von Griffith noch möglich gewesen ist.“

*Col. 1037:* „Der zweite Teil des Buches enthält das Vokabular in sauberer Orthographie und ist durch die Vollständigkeit der Stellen nützlich. Aber es finden sich, wie oben gezeigt wurde, manche falsche Lesungen darin und vor allem sind die Bedeutungen und Übersetzungen oft fehlerhaft. Da von den letzteren der größte Teil (s. oben Sp. 1026) ungenau oder unrichtig ist, so erübrigt es sich, auf die « étude historique et grammaticale » einzugehen. Sie ist auf Sand gebaut.“

*Col. 1037:* „Damit möchte ich schließen und habe wohl kaum nötig, vor den Lexaschen Übersetzungen auf das eindringlichste zu warnen“.

L'opinion de M. Spiegelberg de la valeur ou mieux d'après lui de l'infériorité de mon traité du pap. Insinger se base sur l'exactitude de ses reproches spéciaux. J'ai démontré dans ma réponse que ces reproches sont pour la plupart incorrects; à cause de cela incorrecte aussi est l'opinion subjective de M. Spiegelberg de mon traité.

Prague, le 18 Février 1929.

## COMPLÉMENTS.

I. p. 117 l. 8: D'ailleurs, je ne connais aucun verbe égyptien ni démotique ou copte qui soit dérivé d'un autre verbe par le suffixe = *f*.

II. p. 133 l. 28: Parce que l'âge de soixante ans dans l'Égypte gréco-romain n'était pas rare (v. par exemple *G. Möller*; *Demotische Texte aus den k. Museen zu Berlin*, I *Mumienschilder*, où parmi 24 personnes se trouve une de 60 ans, et trois personnes d'un âge encore plus grand: de 63, 92 et 96 ans), on doit juger que le texte des vers 17/19—18/5 n'est pas en ordre.

Je prends pour le plus vraisemblable, qu'il soit venu à l'idée du scribe de notre papyrus de changer l'âge de 60 ans du texte originel en âge de 100 ans, ce qu'il a fait dans le vers inconvenable et il a aussi oublié que le passage entier 17/19—18/5 qui exige l'âge de 60 ans, devrait être conformément changé.

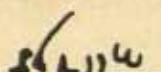
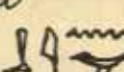

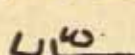
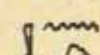
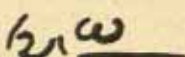
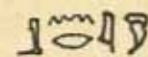
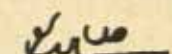
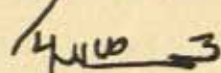
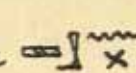
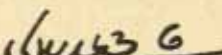
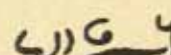
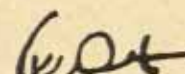
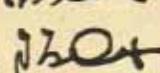
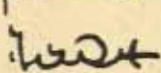
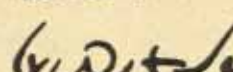
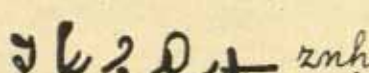
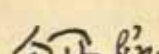
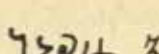
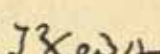
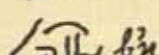
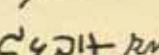
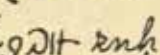
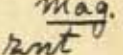
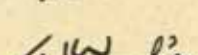
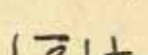
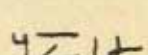
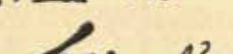
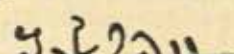
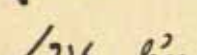
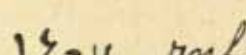
- 1 2 3 IKh. 5/15  
 4 5 IKh. 5/15  
 6 Ins. 19/9 Leide J384 16/25  
 7 19/18 20/19   
 8 17/11 18/1   
 9 9/10 9/15   
 10 5/9 5/14   
 11 mag. 9/27   
 12 Ryl. B 24/4   
 13 18/2 33/20 23/13  
 14 I7d1 I4d7 Rhind  
 15 Leide J384 18/4, 16/21  
 16 10/26 5/6, 10/27  
 17 18 19 20   
 21   
 23



- 24  $15/31$   $1411/23$   $9/24$   $4211/23$  Leide T384
- 25  $111$   $163$   $143$   $13$  Leide T384
- 26  $28/22$   $27$   $22/12$   $22/20$
- 28  $21$   $7/21$   $8/6$
- 29 Ins  $17/21$   $30 VII 2$   $IX 16/8$   $XXX 7$  Ryl.
- 31  $14/11$   $10/12$   $21/21$   $22/18$
- $I 14h. 4/10$   $P$   $Petub. 18/19$   $de Str. 19$   $Transf. 19$   $XLIV B/8$   $P$  Ryl.
- 32  $17/23$   $34$   $25/22$   $30/19$   $10/12$
- 33  $7/8$   $31/18$
- 35  $18/5$   $36$   $37$
- 38  $2+3$   $1$   $31$   $30/20$
- 39  $12$   $Chron. 3/15$   $14$   $Caire 31.154$   $17$   $Ryl. IX 16/8$   $18$   $Ins. 16/14$
- $21$   $31$   $Caire 31095/7$   $131$   $31$   $Pam. I 31.$
- $112$   $31$   $I 9d6$   $114$   $31$   $I 3d4 Rhind$
- $21+3$   $31$   $Strasb. 3v 2/10$
- $21+3$   $31$   $Transform. II 12$

- 40
- 41 a.ég.
- 41a a.ég.
- a.ég.
- a.ég.
- ég.
- a.ég.
- a.ég.
- 42
- 
- 
- 42a a.ég.
- 43a  $\frac{2}{20}, \frac{5}{11}, \frac{7}{19}, \frac{21}{6}, \frac{23}{19}, \frac{27}{21},$   
 $\frac{29}{11}, \frac{30}{16}, \frac{33}{6}$
- 43b  $\frac{9}{20}, \frac{13}{7}, \frac{14}{2}, \frac{17}{3}, \frac{25}{13}$
- 43c  $\frac{2}{20}, \frac{5}{11}, \frac{6}{1}, \frac{7}{19}, \text{etc.}$
- 43d  $\frac{34}{20}$   $\frac{7}{15}$



	Lena	Boese Spiegelberg
44	 bne  BWUN bne hne  .....	
45	 bne   bne 	bne hn bne? bne
	 bny BHNE bny bny	
	 šbn = 	šbn šbn
46		
47	 zn	bn bn
48	 znf	znf znf
	 znt	znt znt
	 azn	abn
	 znh	znh <u>Petub.</u> <u>de Strash.</u> <u>Pam.</u>
49	 b'n  znf  znh	
50	 b'n  znf  znh  znt	<u>mag.</u>
51	 b'n  znm  znt	<u>Leide</u>
52	 b'n  znh	<u>Rhind</u>
53	 b'n  znf	<u>chronique</u>

54  $\text{sn}^{2/13}$   $\text{gi}^{2/11}$   $\text{gi}^{10/8}$   $\text{gi}$  Petub. de Strasb.  
 $\text{w}^{2/20}$   $\text{gi}^{4/4}$   $\text{gi}^{7/26}$   $\text{gi}$

55  $\text{y} \text{u}$   $\text{bt}$   $\text{u}$ ,  $\text{u}$   $\text{stp}$   $\text{gi}$   $\text{u}$

56  $31/6$   $\text{m} \text{u} \text{m} \text{e}$   $29/10$   $\text{m} \text{u} \text{m} \text{e}$

57  $32/8$   $\text{m} \text{u} \text{m} \text{e}$   $32/9$   $\text{m} \text{u} \text{m} \text{e}$

58a  $\text{m} \text{u} \text{m} \text{e}$   $\text{e}$  58b  $\text{m} \text{u} \text{m} \text{e}$   $\text{e}$

59  $3/24$   $\text{m} \text{u} \text{m} \text{e}$

60  $1000$   $16/11$   $\text{u}$   $31/7$   $\text{u}$   $\text{h}^{2/3}$   $\text{u}$   $18/12$   $\text{u}$   $4/4$   $\text{u}$

61  $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$

62  $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$  63  $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$

64  $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$   $15/10, 15, 22, 16/2, 14, \text{etc.}$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$   $9/21, 15/14, 16/9, 12 \text{ etc}$

65  $26/11$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$   $26/8$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$   $12/7$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$   $18/12$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$

66  $26/11$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$   $4/21$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$   $26/17$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$   $29/1$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$   $12/22$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$

67  $31/9$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$  ( $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$ )  $32/5$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$  ( $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$ )  $21/19$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$  ( $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$ )  $15/7$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$  ( $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$ )

68  $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$

69  $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$

70  $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$   $4/4$

$\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$   $\text{h} \text{u} \text{m} \text{e}$   $6/18, 7/13, 32/15$



## ÜBER SÁBITS ROMANTISCHES EPOS EDHEM Ü HÜMÁ.

Von J. Rypka.

Die literargeschichtlichen Grundgedanken des vorliegenden Aufsatzes bildeten den Inhalt meines Vortrages, den ich die Ehre hatte, auf dem V. Deutschen Orientalistentage Bonn 1928 zu halten. Trotz aller Ergänzungen und Erweiterungen, die die gegenwärtige Form erforderte, brauchte an meinen Ansichten im wesentlichen kaum etwas geändert zu werden. Herrn Prof. Dr. Strothmann-Hamburg danke ich bestens dafür, daß er auf meine Bitte hin die Güte hatte, mich vom gegebenen Worte, demgemäß der Aufsatz im „Islam“ hätte erscheinen sollen (vgl. ZDMG 82, p. LXXV), zu entbinden. Ein Herzensbedürfnis ist es mir, den Herren Prof. Dr. Th. Menzel-Kiel, Prof. Dr. F. Tauer-Prag und Dr. H. W. Duda-Konstantinopel für das Kollationieren einiger wichtiger Hss. meinen verbindlichsten Dank auch an dieser Stelle aussprechen zu dürfen. Nicht minder verpflichtet fühle ich mich schließlich den Verwaltungen der Staatsbibliothek zu München und der Nationalbibliothek zu Wien, die mit der vielerprobten Liberalität mir ihre Sábit-Hss. in den Räumen der hiesigen Öffentlichen und Universitäts-Bibliothek zur Verfügung gestellt haben. Hinsichtlich Abkürzungen verweise ich auf meine im nachstehenden mehrfach zitierte Sábit-Monographie. Soweit nicht anders vermerkt, gehen die Belege auf die in meinem Besitze befindliche Sábit-Hs. R zurück.

Edhem ü Hümá (= EH) — vielfach fälschlich *عدهم* geschrieben — ist eine unvollständige romantische Verserzählung Sábíts, deren Überschrift durch alle gleichzeitigen Quellen sowie durch die Dichtung selbst auf Grund des Bejt (151 r)

بوده بر گلستان خرمدر \* داستان هما و ادھم

„Auch dies ist ein lieblicher a) Rosengarten, b) Gulistán:<sup>1)</sup> Es ist die Erzählung über Hümá und Edhem“

genügend verbürgt ist. Ab und zu wird sie abgekürzt Edhem-náme oder Hikjájé-i Edhem genannt. Hammer kannte oder berücksichtigte bestenfalls nur die Bezeichnung Edhem-náme und wurde vermutlich dadurch — die Dichtung selbst dürfte er ja vollständig allem Anscheine nach nie gelesen haben — zur schiefen, nun bereits von Gibb widerlegten Deutung verleitet, der zufolge es sich um ein „zum Lobe des i. J. 162 h (778 A. D.) gestorbenen und zu Dschebail in Syrien begrabenen Scheiches Ibrahim Edhem“ gedichtetes Werk handle.<sup>2)</sup> Letzterer soll natürlich niemand anderer als der hochberühmte Heilige Ibráhím i b n Edhem sein, persisch Ibráhím-i

<sup>1)</sup> Ob in *gülsitán* — dem Klange nach → *dás\*tán* — nicht vielleicht ein Wortspiel steckt?: *gül-sitán* „der die Rose (sc. Hümá) nimmt“ (sc. Edhem).

<sup>2)</sup> Vgl. GOD IV. p. 48 und dazu Gibb IV. p. 20 Anm. letzter Satz. Durch Hammer irregeführt scheint Flügel I p. 678, durch einen von ihnen, evt. beide wiederum Rieu, Cat. of Turkish Mss. p. 202a unten. Neuestens — deswegen aber nicht minder zu



Edhem genannt, woraus unter Verkennung der mittels jáj-i batnijje gebildeten Izáfet irrtümlich Ibráhím Edhem entstand. Der Inhalt lehrt aber, daß von dieser Persönlichkeit keine Rede sein kann.<sup>1)</sup> Die Dichtung selbst lehnt sich an keine Vorlagen an; wenigstens erhebt Sábit Anspruch darauf, in der fabulistischen Invention durchaus unabhängig vorzugehen, indem er ausdrücklich sagt (151r)<sup>2)</sup>:

حجت ملك اختصاصدر \* اثر اختراع خاصدر

„Es ist dies die Eigentumsurkunde (*hüğğet-i milk = milk-náme*) darüber, daß es mir allein gehört; es ist ein Werk meiner eigenen Erfindungskraft“.

Während Šejchí es dabei bewenden läßt, bloß den trockenen Titel anzuführen, sind die Nachrichten anderer schon etwas gesprächiger, im Falle Safáis freilich nicht ohne Konfusion. Dieser behauptet, daß Sábit اشعار وآثاره عطای اوستاده پیروك ایتشدر مرتب دیوان بلاغت عنوانی واردر جمله آثارندن ادهم وها<sup>3)</sup> نام بر حکایه غریبه و عجیبه نظم ایتشدر ودخی عطای خمه سی اسلوبنده بر لطیف خمه نظم ایتشدر. Danach hätten wir also zwischen EH und einer Chamse zu unterscheiden,<sup>4)</sup>

unrecht! — hält an dieser Deutung Ibráhím Neğmî in seinen *Târîh-i edebijjât dersleri* Bd. I. (Stambul 1338h) p. 174 fest.

<sup>1)</sup> Vgl. Dr. Jakob Hallauer, *Die Vita des Ibrahim b. Edhem*, Türk. Bibl. Bd. 24, Leipzig 1925 und die dort benützte Literatur; I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* p. 163.

<sup>2)</sup> Durch eine gleiche Selbständigkeit der Fiktion zeichnet sich auch das *Mesnevi* des Albaners Jahjá bej aus; vgl. Gibb III. p. 120 s., während weder 'Osm. Müell. II. p. 497 noch F. Rešád, *Târîh-i edebijjât-i 'osmânijje* p. 336 ss. es für wert finden, diesen in der alten osmanischen Literatur gewiß nicht zu unterschätzenden Umstand zu berücksichtigen. — Das Originalitätsmotiv erklingt in Sábits *Dívân* immer wieder. Am nächsten steht Zafer-náme (Ausg. Kütüb-châne-i Ebuzzijá 1311) p. 6 s. ایدوب خاص بر. „eigene köstliche Invention“ und weiter:

ایلك عورتی ملكه كیرمسون \* بكنمزه یاران قرین ویرمسون

„Keines Fremden Weib darf mein Besitztum betreten. Gefällt dies dem Freunde (oder: den Freunden, *járân*) nicht, so braucht er seine Tochter nicht herzugeben“, d. h. er ist nicht gezwungen, es zu lesen. Das im II. Hlbv. angewandte Sprichwort lautet: *bejenmejen (küçük) qızını vermesin*, nach Davis ‚je m'en moque‘. Beide Vershälften sind überdies durch das *Tenásüb avret - qız* miteinander verkettet!

<sup>3)</sup> So nach der Hs. Velî-uddîn (= Bajazid) Nr. 2575 fol. 74r. ss. Demgegenüber läßt der Wiener Kodex H. O. 133 jegliche Nachricht sowohl über EH als auch über das Zafer- (oder Ghazá-)nâme vermissen. Ob dies aufs Konto einer kürzeren Redaktion des Werkes (vgl. meine „Beiträge zur Biographie, Charakteristik und Interpretation des türk. Dichters Sábit“, Prag 1924, p. 48 Anm. Z. 12 v. u. sowie Franz Babinger GOW p. 257) oder zu Lasten einer versehentlichen Auslassung zu buchen ist, vermag ich hier nicht zu entscheiden.

<sup>4)</sup> Dies tun irrtümlich Mehmed Ğelál und Šeháb-uddín Sülejmán, freilich ohne daß es der einzige Fehler wäre, den sie sich zuschulden kommen lassen. Hieher gehört auch die Angabe Brusaly Mehmed Táhirs, in dessen Worten مرتب دیواندن باشقه سلیم کرای نامنه یازدینی مطبوع (غزانامه) سیله (ادهم ها)، (بربرنامه)، (عمرو لیث)، (معراجیه) کبی مقبول شعرا مثنویاتی ده واردر. (خمه عطائی) به نظیره اوله رق باشلادینی اثری ناتمامدر ('Osm. Müell.



welch letztere, da in keiner Küllijât-Kopie enthalten, nun für verlorengegangen zu betrachten wäre. Indessen wird man eine derartige Ansicht ganz und gar von der Hand weisen müssen, u. zw. nicht aus bloß einem Grunde. Ich lasse die Möglichkeit einer etwa nicht einwandfreien Safâf-Abschrift gänzlich beiseite; in diesem Falle könnte leicht ein anderer Kodex den richtigen Wortlaut ans Licht bringen. Um aber den Verlust einer notwendigerweise umfangreichen Chamse vorauszusetzen, müßte man über den bei einem rezenten Dichter eigentlich selbstverständlichen guten Zustand, in dem Šabits Poesien in der Tat auf uns überkommen sind, gänzlich hinwegsehen. Beachtung verdient da auch die Tatsache, daß Šejchî eine Chamse überhaupt nicht erwähnt,<sup>1)</sup> während Šalim sich in folgendem Sinne äußert: مشنوی نازک حکایه لری وادهم وها نامنده بر غرب و عجیب سرکدشتی واردر. خسه ایتمک وجهی اوزره شروع ایلوب عمر عزیزلی مساعد اولماقله ناتمام قالشدر. اگر تمام اولق لازم کسه حق بوکه بو اثری جمله معارف اهلی حیران ومدهوش وخسه عطایی بی فراموش ایتدردی. Man sieht, daß Šalims Nachricht überaus geeignet ist, zur Korrektur und Erklärung Safâfs zu dienen, der hiedurch auf das zweifellos richtige

II. p. 119) man desgleichen keinerlei Beziehung zwischen den aufgezählten fünf Dichtungen und der Chamse entdecken wird, obgleich eine solche Vermutung, die in der Tat später, nur mit etwas unzulänglichen Mitteln Ibrâhîm Neğmî aufgestellt hat (vgl. p. 147 Anm. 2), sehr nahe lag. Gleichwohl müßten wir auch diesen Gedanken unverzüglich verwerfen. Forscht man der Fehlerquelle nach, so wird kein Zweifel aufkommen, im Falle des fleißigen, belesenen und zettelkastenmäßig gut ausgerüsteten Brusaly Mehmed Tâhir als solche die Tezkere Safâfs zu bezeichnen. Aber auch für die zwei Erstgenannten muß wohl dieselbe Vorlage angenommen werden, trotzdem Safâf in Konstantinopel äußerst selten anzutreffen ist (seinerzeit war er allgemein zugänglich allein in der Velf-uddîn-Bibliothek an der Bajazid-Moschee vorhanden). Sonst wäre nur noch an den gedruckten Šalim zu denken — die betreffende Stelle wird oben in der Abhandlung abgedruckt — der jedoch, außer daß ihnen oder einem von beiden ein verderbter Text vorgelegen wäre, unmöglich im Sinne einer von EH unabhängigen Chamse aufzufassen ist. Prof. Ferîd, der von einigen geringfügigen, gänzlich unbedeutenden Bemerkungen sowie den probeweise wiedergegebenen drei Eingangsversen aus dem Prolog abgesehen weiter zu EH nichts zu sagen weiß, als daß er bloß Šalim wörtlich anführt, zeigt ebendadurch, daß die vermeintliche Chamse für ihn höchstens nur im Zusammenhange und Bereiche des EH existierte. — Nicht unterlassen möchte ich hier schließlich hinzuzufügen, daß ich eine Zeitlang geglaubt hatte, für das Wort *chamse* auch die Bedeutung jedes der fünf Chamseteile nachweisen zu können. Das Epigramm (Šabit Hs. R fol. 118 v.)

عجبدر ویره هر خسه بشقه بر رونق \* برابر اولدی ثابت بر الده بش بر مق

schien dies in bestrickender Weise nahezulegen. Doch mit nichts, da Zijâ paša die Chamses Jahjâ bejs und 'Atâfs wertschätzend sagt:

لکن بری کل ایکنجی کلد ر \* بش یار مق یکنسق دکلدر

„Aber die eine ist eine Rose, die andere Lehm (*göl, gil: ğinâs-i muharref*; hinsichtlich des Reimes *gil - dejil*, nicht mehr *göl - dejül*, vgl. Deny, Grammaire p. 283 § 445 Fußnote 1 und Rypka, Bâqî als Ghazeldichter, Prag 1926 p. 6); die fünf Finger gleichen ja auch nicht einander“. Vgl. Gibb III. p. 237.

<sup>1)</sup> Ebensowenig Hanîf-zâde bei Hâgî Chalfa VI. p. 617 Nr. 14.891 und p. 623 Nr. 14.919.



Maß zurückgeführt wird. Die Erzählung EH hätte also danach bloß den Anfang einer Chamse bilden sollen, über den Sábit nie hinausgekommen ist. Er muß sich offenbar bald überzeugt haben, daß seine dichterischen und menschlichen Eigenschaften anders geartet sind als diejenigen, welche die herkömmliche Behandlung einer Chamse erfordert. So schrumpfte der ursprüngliche Plan zu einer einzigen Rumpfdichtung zusammen, welche selbst nicht einmal den überlieferten Umfang erreicht hätte, wäre nicht im Laufe der Zeit eine äußere Ursache eingetreten, die unseren Dichter zur weiteren Arbeit, allerdings auch nur um einen winzigen Schritt vorwärts, bewogen hat.

Außer obiger Notiz Sálims, derzufolge Sábíts Leben nicht mehr zur Vollendung von EH ausreichte, besitzen wir keine andere zeitgenössische Nachricht, die es erlauben würde, uns über die Abfassungszeit des Gedichtes eine bestimmtere Vorstellung zu bilden. Aber auch die neuzeitlichen türkischen Schriftsteller haben sich keine Mühe gegeben, die einheimische Literaturgeschichte mit einigermaßen strikten Erkenntnissen in dieser Richtung zu bereichern. Letzterer Umstand ist namentlich dann geeignet aufzufallen, sobald man sich überzeugt, welche Fülle köstlicher Stützpunkte behufs zuverlässiger Datierung das Gedicht selbst in sich birgt, ja vor den Augen des Forschers gleichsam freilegt. Das bei weitem Beste, was über EH positiv bekannt ist, verdankt man der knappen, aber gehaltreichen Darstellung Gibbs.<sup>1)</sup>

Schon dadurch, daß die Einleitung ein Lob des S. Mustafá II. (در وصف مرحوم سلطان مصطفى خان) und daneben ein anderes zu Ehren des S. Ahmed III. (در وصف مرحوم سلطان احمد) enthält, wird man zur Vermutung geführt, daß das Abfassen der Dichtung längere Zeit für sich in Anspruch genommen haben muß oder zumindest daß sie nicht in einem Zuge entstanden sein dürfte. Zwar stünde auch noch die Möglichkeit offen, daß die Abfassung sich knapp um die Zeit des besagten Regierungswechsels herum bewegen mochte und somit vom letzten Ende der einen Periode in den ersten Anfang der anderen übergreift. Daß sich aber die Dinge nicht so verhalten, ergibt sich aus dem Inhalt, der beweist, daß zwischen dem ersten und dem gegenwärtigen letzten Vers, der jedoch, wie wir gleich sehen werden, bei weitem nicht den eigentlichen ideellen Abschluß des Gedichtes bildet, eine Zeitspanne von mindestens drei vollen Lustren liegt, innerhalb derer es allem Anschein nach keine Unteretappen mehr gibt.

Die Bestimmung der Zeit, wann sich Sábit zuerst mit dem Thema beschäftigte und wahrscheinlich den größten Teil des vorliegenden Bruchstückes zu sichtbaren Formen gestaltet hat, ergibt sich aus den zum Lobe des S. Mustafá gedichteten Versen (fol. 145r):

كوستروب دستبرد پر زورين \* بوزدى اوج كره نمچه طابورين

<sup>1)</sup> IV. p. 20 und Fußnote.



مسقوك ملكن اوردى قهر آله \* ايليوب پايمال رخش سپاه  
كوندروب يعنى خان تاتارى \* قىلدى برباد دار كقارى

„Er (sc. der Großherr) zeigte seine überwältigende Macht und vernichtete dreimal das Heerlager der Österreicher. Gottes Gewalt traf das Moskowiterreich, unter den Hufen der Reiterscharen es zermalmend. [Der Großherr] entsandte nämlich den Tatarenchan und zerstörte das Ungläubigenland.“

Nun weiß man, daß infolge der Einnahme von Lippa, Lugos und Sebes S. Mustafá II. als dreifacher Sieger Mitte November 1695 in feierlichem Triumphzuge ins Seráj zu Konstantinopel eingezogen ist.<sup>1)</sup> Das Jahr 1696 brachte den Türken nur noch den teuer genug erkauften Sieg an der Bega in Ungarn,<sup>2)</sup> von da an aber wendet sich das Kriegsglück von S. Mustafá, dessen Regierung so vielversprechend angefangen hat, zugunsten Österreichs, um schon im folgenden Jahre zur Katastrophe bei Zenta zu führen.

Nicht so leicht bestimmbar erscheint hingegen die andere Anspielung. Zunächst ist zu betonen, daß die Lage des Krimer Chanats infolge der aggressiven Politik Rußlands inzwischen eine sehr bedrängte geworden war. Wohl nur einem Dichter war es in einem weiter nicht ernst zu nehmenden Lobgedichte vorbehalten, für die bedrohliche Situation Euphemismen gebrauchten, ja den wahren Sachverhalt geradezu umgekehrt darstellen zu dürfen. Man beachte ferner, daß der Tatarenchan Selim-Giraj persönlich nicht in der Krim, sondern, obgleich gegen seinen Willen und seine bessere Überzeugung, bis Juli 1696<sup>3)</sup> an den gegen Österreich gerichteten türkischen Kriegsoperationen teilnahm. Von seiner Entsendung gegen Rußland könnte demnach bis zum soeben bezeichneten Zeitpunkte keine Rede sein. Die Verheerung Polens seitens der Tataren anfangs 1695<sup>4)</sup> kommt nicht in Betracht, vielleicht aber der Sieg Ghází Giraj Sultáns über Mazeppa Mitte Juli desselben Jahres.<sup>5)</sup> Am 13. Oktober sahen sich die Russen gezwungen, die für sie sehr verlustreiche Belagerung Asows aufzugeben, worauf Qaplan Giraj den abziehenden Feind verfolgte und ein paar tausend Mann zusammenhieb.<sup>6)</sup> Der Erfolg war von kurzer Dauer, da bereits im August 1696 diese wichtige Festung in die Hände der Russen geraten ist. Der unangenehme Eindruck des Falles von Asow wurde einigermaßen abge-

<sup>1)</sup> Vgl. GOR VI. p. 610 ss., insbesondere p. 615 Z. 15, evt. p. 618 Z. 3.

<sup>2)</sup> GOR VI. p. 623.

<sup>3)</sup> V. D. Smirnov, Крымское ханство, S. Petersburg 1887, p. 663 unten.

<sup>4)</sup> GOR VI. p. 606. Daß die Stimmung auch gegenüber Polen gereizt war, darüber läßt uns der Vers 132v 2 nicht im Zweifel:

غوطةكار نعيمدر هر غوك \* بلسنورته قرالى كيى خوك

„In Seine (sc. Alláhs) Gnade taucht jeder Frosch, ernährt wird von Ihm selbst solch ein Schwein wie der Polenkönig“.

<sup>5)</sup> Smirnov p. 654.

<sup>6)</sup> GOR VI. p. 618; Smirnov p. 659; E. Herrmann, Geschichte des russischen Staates IV. p. 43 ss.



schwächt teils durch einen neuerlichen Streifzug der Tataren nach Polen bis Lemberg unter Šehbáz Giraj und Se'ádet Giraj, die sich vom Osmanenheere in Ungarn getrennt hatten, teils durch erfolgreiche Scharmützel mit den Kosakenbooten an den Krimufern und am Dnieper.<sup>1)</sup> Ab 1697 ist keine bemerkenswerte Tätigkeit seitens der Tataren mehr zu verzeichnen, noch weniger irgendein ihnen günstiger Waffenausgang.<sup>2)</sup> Damit wäre aber die Regierungsperiode S. Mustafás II. nach dieser Richtung hin schon erschöpft. Übersieht man die geschilderten Ereignisse, so fällt es nicht leicht, sich für ein bestimmtes zu entscheiden. Das Unglück ist jedoch kein großes, denn über 1696 geht die Grenze auf keinen Fall hinaus, während andererseits die Identifizierung des dreifachen Sieges über die Österreicher als feststehend zu betrachten ist. Am ehesten sagt mir noch der türkisch-tatarische Waffenerfolg bei Asow mit der darauffolgenden Verfolgung der Russen zu, da dieser Augenblick so ziemlich alle geforderten Bedingungen zu erfüllen scheint. Ist diese Voraussetzung richtig, so wäre die Entstehung unseres Gedichtes ungefähr in die Mitte 1107 zu setzen, keinesfalls jedoch über die Mitte 1108 hinaus zu datieren. Bekanntlich war Sábit damals Müfti zu Rodosto.<sup>3)</sup>

Über die näheren Umstände, unter welchen es zur Abfassung gekommen ist, läßt die Dichtung, soweit sie in diesem Zeitraum entstanden ist, nichts verlauten. Nur in einem späteren Verse sagt der Dichter, als ob er sich zurückerinnerte, die Liebe hätte eine Zeitlang auf ihn derart eingewirkt, daß er den Anfang niedergeschrieben habe (151 r):

بر زمان جانه عشق ایدوب تأثیر \* ایلمشدم اوایلن تحریر

„Einst hatte die Liebe auf die Seele eingewirkt und ich schrieb den Anfang (von EH) nieder“.

In der Tat steht dies im Einklange mit dem, was Sábit zum Schlusse des IV. Gesanges sagt, also zu jener Zeit, als er EH zu schreiben anfang (139v6—8):

بادء عشقدن آلوب حالت \* کوره بن نیجه در او کیفیت

یا الهی عنایت ایله بکا \* جام عشقی کرامت ایله بکا

دیده جانه عین نور اولسون \* چشم نفس حریص کور اولسون

„Vom Wein der Liebe will ich mich erheben lassen (*hálet almaq*), damit ich sehe, welche Bewandtnis es damit hat. Mein Gott, steh mir bei und spende gütigst (*kerámet ejle*) das Glas der Liebe. Möge es (sc. *ğám-i 'aşq*, die runde Glasöffnung ähnelt dem Auge!) dem Auge der Seele (iz. lám. oder tešb.) a) die Lichtquelle, b) das Licht selbst (*'a jn-i núr* → *díde, češm*) sein und möge das Auge des gierigen Fleisches (*nefs-i haris*) erblinden!“ (*núr* antith. zu *kjör*).<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> GOR VI. 625 s.; Smirnov p. 664.

<sup>2)</sup> Zinkeisen V. p. 199 s.

<sup>3)</sup> Vgl. meinen Sábit p. 66 ss.

<sup>4)</sup> Zu *češm-i...* *kjör olsun* ibd. p. 145 Anm. 5.



Man darf füglich annehmen, daß die verhältnismäßige Ruhe nach schweren Schicksalsschlägen<sup>1)</sup> sowie die vereinsamte Lebensweise in einem so entlegenen Städtchen wie Rodosto vorzüglich danach angetan waren, um Sábit teils zum tieferen Studium älterer persischer und türkischer Mesnevî-Meister zu führen, teils ihn ebendadurch zu eigenen ähnlichen Konzeptionen anzuregen. Sálím und Safái sprechen zwar von 'Atái als dem Vorbilde Sábíts. Dies bedarf jedoch einer gewissen Einschränkung, die schon aus der einfachen Tatsache einleuchtet, daß außer den bei solchen Anlässen üblichen, ja unumgänglichen Präambelgesängen, 'Atáis Chamse sachlich keine Berührungspunkte mit EH aufweisen kann, da sie sich zum Unterschiede vom einheitlichen romantisch-epischen Erzählungsstoff des letzteren durchweg in ethischen und mystischen Betrachtungen ergeht, denen sich lehrhaft pointierte Parabeln anschließen. Eigentlich ist 'Atáis Fünfer keine Chamse im gewöhnlichen Sinne, zumal sein letzter Teil aus nichts anderem als einem bloßen Díván besteht.<sup>2)</sup> Der gegenseitige Abstand reicht aber viel weiter. Nicht nur, daß in der EH-Fabel stofflich nichts an 'Atái gemahnt; Sábíts ureigenstes Naturell stellt sich, wie die Schilderung von Hümás Schönheit schlagend dartut, in schroffen Gegensatz zur misogynen Weltanschauung eines 'Atái.

Wohl könnte jedoch das Sprachlich-Formelle in Betracht kommen. Leider läßt sich da nicht viel sagen, da es an einer halbwegs eingehenden Untersuchung des 'Atái mangelt. Auffallend ist mir, daß Sábit, der Báqí, Nábí, Sálím u. a. preisend erwähnt, von jenem nirgends, soweit mir bekannt ist, vollends nicht in EH, spricht, obwohl die hervorstechende gemeinsame Vorliebe 'Atáis und Sábíts fürs Zitieren der Sprichwörter hiezu gewiß einlud. Zu den von Hammer aus 'Atáis Sáqí-náme übersetzten Schwüren, die eine ununterbrochene Reihe von 13 Doppelversen bilden, sei hier an mehr als doppelt so viel Beschwörungen in Sábíts EH erinnert.<sup>3)</sup> Sonst scheine mir die Darstellungsarten beider, namentlich ihre poetische Technik voneinander so ziemlich wesensverschieden.

Indessen genoß 'Atái nach Nedíms eigenen Worten den Ruf eines vorbildlichen Mesnevîdichters.<sup>4)</sup> Und hauptsächlich dieser Ruhm mag es sein, der Sálím und Safái veranlaßt haben dürfte, Sábit in einem Atem neben 'Atái zu nennen oder gar als dessen Nachahmer hinzustellen. Trifft

<sup>1)</sup> Ibid. p. 62 ss.

<sup>2)</sup> Vgl. Gibb III. p. 236 ss.; eingehende Inhaltsanalyse bei Hammer GOD III. p. 244—283.

<sup>3)</sup> Indessen ersehe ich aus der mir von Prof. Dr. Menzel gütigst zur Verfügung gestellten Sammelhandschrift C, daß Rijází sein Sáqí-náme mit einem speziell solchen *qasemiját* gewidmeten Abschnitt abschließt im Umfange von 25 nahezu völlig einheitlich gebauten Versen. Mit Rücksicht darauf braucht die oben erwähnte Koinzidenz eine Anlehnung Sábíts an 'Atái nicht zu bedingen. Vielleicht waren diese Beschwörungen allgemein üblich.

<sup>4)</sup> Gibb III. p. 236 Anm. 1; in extenso Chalíl Niháds Nedím divány, Stambul 1338/40h, p. 12, woselbst Nedím für die einzelnen Dichtungsarten je einen Standarddichter aufzählt. — Siehe auch Kjámis Taqríz am Schlusse dieses Aufsatzes!



dies zu, so wäre freilich Sálims und Safáís Behauptung kaum ein anderer Wert als einer bloßen Redefloskel beizumessen.

Man hat ein bequemes Mittel an der Hand, um die Entstehung von EH genauer verfolgen zu können. Es ist das Vergleichen der Hss. untereinander, dessen wichtigste Ergebnisse sich übersichtlich in umstehende Tabelle verdichten lassen.

Danach umfaßte der ursprüngliche Teil alle gegenwärtigen Gesänge, ausgenommen die Frühlingsschilderung nebst anschließender Auseinandersetzung über die Gründe, derentwegen sich Sábit später zur Fortsetzung des Gedichts veranlaßt fühlte. Derselben späteren Epoche gehört selbstverständlich das Ahmed III. panegyrisierende Stück an, endlich aber die Schlußverse der eigentlichen Fabel. Nur ist im letzten Falle das Zeugnis der Hss. nicht einhellig. Nehme ich den von R und J übereinstimmend überlieferten und obendrein durch die Klausel *قلم ایجا رسید و سر بشکت* erhärteten Schlußvers zum Ausgangspunkte, so zählen in diesem Gesange:

a) E 101	um 20 Verse weniger als R
b) M., Mxt. 8, ChP 521, C	„ 55 „ „ „ „
c) AF 158a, A	„ 62 „ „ „ „
d) VD	„ 97 „ „ „ „
e) H, Chp 523 (AF 158 i. m.)	„ 1 Vers mehr als R.

Wenn wir unter den für die erste Redaktion in Erwägung kommenden Möglichkeiten die wahrscheinlichste zu bestimmen haben, so scheiden die kaum für maßgebend zu betrachtenden Hss.<sup>1)</sup> sub a) und d) bedenkenlos aus. Hingegen fällt es schwer, zwischen b) und c) die engere Wahl zu treffen. Während die Handschriftenanzahl dafür spricht, uns zugunsten von R-55 zu entscheiden, empfiehlt sich wiederum R-62 durch einen besseren gedanklichen Abschluß. In ersterem Falle unterbricht der Dichter die in den Mund 'Isás gelegte Beschwörung Alláhs, um mit derselben bei erneuter Inangriffnahme den Leser eintönig endlos auf die Folter zu spannen. Demgegenüber heißt es in 156v 4 (= R-62):

صودی رخساری کونده لاله کبی \* عرق مرکی دوکدی ژاله کبی

„Seine Wange a) verblaßte wie die Tulpe an der Sonne; b) die (so rot) wie die Tulpe im Tageslicht (*günde*) war, verblaßte; er vergoß Todesschweißtropfen (so zahlreich, kalt und weiß) wie Tau (evt. Hagel, Reif).“

Die nächsten Verse lauten:

یومیلوب غنچه لبی اول آن \* نرکی آچدی موته دیده جان  
 کوروب اول حالنی حکیم عیسا \* آچدی درگاه حقّه دست دعا  
 دیدی یا رب بنامهادی عشق \* بمغیلانستان وادی عشق

„Die Knospe seiner Lippe schloß sich in jenem Augenblicke zusammen und seine Narzisse (d. h. sein leibliches Auge) machte dem Tode entgegen das Auge der Seele

<sup>1)</sup> S. meinen Sábit p. 40 s. Nr. 18 und 19.

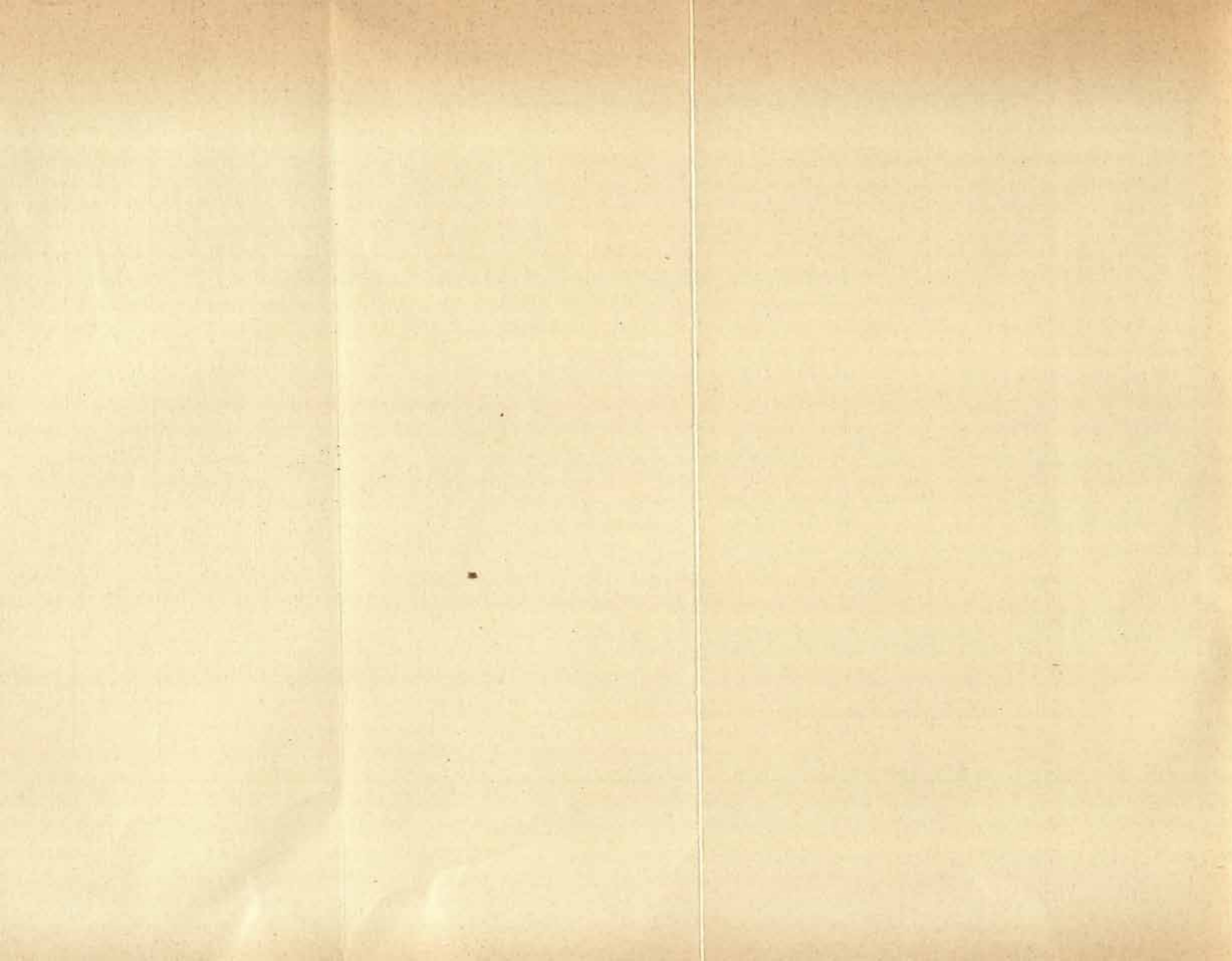


	VD 2662	AF 158 a	A (Menzel)	C (Menzel)	Mxt. 8	M:	Chp 521	M 90 (früher E101)	J 297	R	Chp 523	H 661
I. Das Lob Gottes ..		Q 1. (64)	1. (64)	1. (63)	1. (62)	1. (63)		1. (62)	Taqriz 1. (63)		(Taqriz) 1. (64)	1. (64)
II. Münágát .....		Q 2. (58)	2. (59)	2. (58)	2. (58)	2. (58)		2. (42)	2. (58)	1. (191)	2. (59)	2. (58)
III. Na't .....		Q 3. (71)	3. (70)	3. (69)	3. (73)	3. (70)		3. (61)	3. (66)		3. (69)	3. (69)
IV. Mi'rágijje .....		Q 4. (110)	4. (111)	4. (110)	4. (110)	4. (110)		4. (102)	4. (109)	2. (111)	4. (110)	4. (110)
V. Das Lob Ebú Bekrs		Q 5. (40)	5. (40)	5. (40)	5. (40)	5.		5. (39)	5. (39)	3. (40)	5. (39)	5. (39)
VI. Das Lob 'Omars ..		Q 6. (40)	6. (40)	6. (41)	6. (40)	6.		6. (38)	6. (39)	4. (41)	6. (41)	6. (40)
VII. Das Lob 'Osmáns ..		Q 7. (40)	7. (39)	7. (39)	7. (40)	7.		7. (40)	7. (39)	5. (40)	7. (40)	7. (39)
VIII. Das Lob 'Alís ....		Q 8. (45)	8. (44)	8. (43)	8. (45)	8.		8. (45)	8. (44)	6. (45)	8. (45)	8. (45)
IX. Das Lob des S. Mu- stafá II. ....		... 9. (40)	9. (40)	9. (39)	9. (40)	9. (40)			9. (39)	7. (29)	... Q10. (40)	9. (40)
X. Das Lob des S. Ah- med III. ....		... 13. (68)				Q <sub>25</sub>		9. (84)	11. (68)	8. (78)	Q11. (68)	11. (68)
XI. An seine eigene Dichtung .....		10. (44)	10. (44)	10. (44)	10. (44)	10. (44)			10. (44)	9. (13)	... Q9. (44)	10. (44)
XII. Das Lob des Schejch- ulislam Fejzulláh ..												
XIII. Behárijje .....		... 14. (22) Ende: R 149r8				Q <sub>26</sub> (22) Ende: R 149r8			12. (22)	10. (145)	Q12. (22)	12. (22)
XIV. Über die Veranlas- sung der Dichtung		[ 15. in marg. (50) = R150r13 —151v5/6 ]				Q <sub>27</sub> (50) = R150r13-151v5/6		10. (113)	13. (49) ab R 150r 13		... Q13. (50) ab R 150r 13	13. (50) ab R 150r 13
XV. Anfang der Erzäh- lung .....	1. (50)	11. (54)	... 11. (54)	10. (54)	11. (54)							
XVI. Wie Edhem Hümá erblickt .....	2. (97) = R 153r2 —155v7	12. (133) Ende: R 156v4 i. m. Schluß (89 vv. incl. Taqriz)	12. (133) Ende: R 156v4	11. (139) Ende: R 156v11	12. (140) Ende: R 156v11	11. (194) Ende: R 156v11	Ende: R 156v11	11. (198!?) Ende: R 157v 8	14. (247) Ende wie R	11. (249) 151v8—158r9	14. (257) Ende wie AF i. m. (ohne Taqriz) — Folgen noch- mals 10 vv. Taqriz.	14. (256) Ende mit AF i. m. (ohne Taqriz)

Ohne Kapitelüberschriften, fortlaufend,  
zusammen 740 Zeilen

Bemerkungen: 1. „...“ bedeutet, daß die betreffende Partie von der vorhergehenden durch Nichtdazugehöriges getrennt ist.

2. Mit „Q“ bezeichne ich Stücke, die unter die Qasiden geraten sind.





auf<sup>1)</sup> (*ghonóa ~ nergis, leb ~ dide*; antithetisch *jumulub - ačdy, mevt - ğán*). Jenen seinen Zustand sah a) 'Isá der Weise, b) der Arzt 'Isá (*hekim 'Isá*), hob die Hände des Gebets zum allerhöchsten Sitze Gottes empor (man beachte: als ein Weiser weiß 'Isá, daß es außer Gott keine Hilfe gibt, als Arzt hingegen steht er ratlos da und fleht deswegen Gott an) und sagte: 'O Herr! bei dem Umstande, daß die Liebe ihr Ziel nicht zu erreichen vermag! bei dem Dorngestrüppe im Tale der Liebe!...'“

Würden die betreffenden Abschriften statt 156v4 mit 156v5 schließen, so dürfte man in Hinsicht auf die übrigen mit 156v11 (= R-55) schließenenden Hss. wohl keinen Augenblick zögern, hierin eine Willkür des Abschreibers zu sehen, der deutlich bestrebt ist, den Erzählungsschluß nicht mitten in einer unvollendeten Rede stocken zu lassen, sondern dadurch, daß er eben diese Rede oder vielmehr schon die Einleitung (156v5) zur selben kurzerhand beseitigt, die Fabel einem gewissen Abschlusse zuzuführen. Warum hat man aber schon bei 156v4 haltgemacht? Hätte man den nächstfolgenden Vers absichtlich ausgeschaltet? Da ich zwei Handschriften desselben Endverses R-62 aufzuzählen vermag und da überdies zu erwarten ist, daß sich solche, wenngleich nur spärlich, sicherlich noch weiterhin finden lassen mögen, müssen sie wohl auf eine bestimmte Vorlage zurückgehen. Und gerade in der Entstehung dieser steckt das Problem. Die Möglichkeit einer weiteren, zwischen R-62 und R liegenden Redaktion ist kaum in Erwägung zu ziehen, denn angesichts einer Zugabe von genau 7 Versen, die mitten in den nahezu gleichartigen, nicht weniger als 29 Disticha füllenden Beschwörungen plötzlich abbrechen, dünkt mich eine derartige Annahme unstatthaft. Die Frage, welcher der beiden Handschriftengruppen nun die Ursprünglichkeit zukommt, einfach durch Hinweis auf die Quantität lösen zu wollen, geht natürlich nicht an. Interessant ist es aber zu beobachten, daß die R-55-Gruppe bereits unter den Hss., die offensichtlich der ersten Redaktion angehören, überhand nimmt: Gegen R-62 der Hs. A stellen sich die Hss. Mxt. und C mit R-55. Dies sowie die vielleicht doch nicht zu leugnende Tendenz, durch R-62 einen Gedankenabschluß herbeizuführen, bestimmen mich, in R-55 die erste Redaktion zu sehen, nur bleiben die Gründe, weswegen einer der Abschreiber — und nach ihm alle übrigen, die mit R-62 schließen — gerade jene Kürzung vorgenommen hat, ohne den nächstfolgenden Vers zu berücksichtigen, im Dunkeln.

Die Vergleichung der Hss. ist aber auch in anderer Richtung lehrreich. Sooft die obige Tabelle Variationen von einigen wenigen Versen aufweist, braucht man darauf nicht sonderlich zu achten. Entweder mag dies der Abschreiber durch etwaige, zunächst wohl unwillkürliche Auslassungen verschuldet haben, oder es differiert die Einteilung, insofern die Grenzverse den betreffenden Nachbargesängen bald nachgetragen, bald vorgesetzt werden. Größere Unterschiede in der Versanzahl kommen, wenn man von der eigentlichen Erzählung, die noch weiter unten eigens

<sup>1)</sup> Vgl. V. v. Rosenzweig, Joseph und Suleicha p. 30, vv. 7—8.



betrachtet werden soll, vorläufig absieht, in den Gesängen IX., X. und XIII. zum Vorschein.

Die Gesänge IX. und X. stehen im Zusammenhange miteinander und müssen deswegen zusammen behandelt werden. Es sind zwei Lobgedichte, deren eines S. Mustafá II., das andere S. Ahmed III. zum Gegenstande hat. In letzterem widmet nun die Hs. R einen größeren Abschnitt der osmanischen Flotte. Anders alle übrigen Hss., die daraus 11 wörtlich gleiche und nur bald mehr, bald weniger verschieden aufeinanderfolgende Verse in das Lob Mustafás II. versetzen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dies die ursprüngliche Anordnung ist. Hier bezog sich der fragliche Passus auf die Eroberung der Insel Chios im Regeb 1106, evt. im Safer 1107<sup>1)</sup>, im Falle Ahmeds III. dagegen wäre er auf die wider Asow gerichtete Expedition im Safer 1123 zu übertragen.<sup>2)</sup> Es fragt sich, welches die endgültige Redaktion Sábíts ist. So bestechend es wäre, an der von der Hs. R überlieferten Fassung festzuhalten, erachte ich das einstimmige Gegenzeugnis des gesamten Handschriftenmaterials für viel zu gewichtig, als daß man auf eine einzige anderslautende Hs. zu bauen wagen dürfte. Wie wäre aber jene Verschiebung von 11 Versen zustande gekommen? Dabei ist nicht außeracht zu lassen, daß die Transplantation sehr geschickt, ja mit sachkundiger Hand vorgenommen worden ist. Vielleicht hängt damit auch die geänderte Abfolge der interpolierten Verse zusammen. Hätte man sie Sábít selbst zuzuschreiben und etwa eine dritte Redaktion anzunehmen? Man braucht sich nicht einmal um das Votum der Hss. zu bekümmern, um eine solche Vermutung gänzlich zu verwerfen. Das Lobgedicht auf S. Ahmed behandelt, wie wir im weiteren Verlauf unserer Darstellung noch erfahren werden, den seitens der Türken siegreich erfochtenen Feldzug gegen Peter den Großen. Das Landunternehmen wurde zwar von der Flotte unterstützt, zu einem besonderen Seegefechte aber kam es nicht dabei. Überhaupt betätigte sich die von Čorlulu 'Alí paša aufgefrischte Flotte in größerem Maßstabe erst bei der Eroberung von Morea i. J. 1127h, als unser Dichter bereits seit drei Jahren tot war. Zu jenem Nachtrag lag also zu Sábíts Lebzeiten keine greifbare Veranlassung vor. Ebenso wenig stand aber irgendein Hindernis im Wege, um nicht alle Ereignisse gleich bei der ersten Niederschrift des Lobgedichts auf S. Ahmed III. ausführlich zur Sprache zu bringen. Daß dies bezüglich der Flotte nicht geschehen ist, bezeugen mit Ausnahme von R sämtliche Hss. Nun war Sábít selbst in seinen alten Tagen ein zu brillanter Dichter, als daß er

<sup>1)</sup> GOR VI. p. 605 und p. 615 s. — Zugleich Bestätigung des früher auf anderem Wege ermittelten Abfassungsdatums. An den Sieg der osmanischen Flotte in den Gewässern von Lemnos anfangs 1109 (GOR VI. p. 635 oben) ist ebendeswegen kaum zu denken.

<sup>2)</sup> GOR VII. p. 155. Um jedem Mißverständnis zu begegnen, bemerke ich, daß die Schilderung der siegreichen Flotte in beiden Mesnevis nur ganz nebelhafte Anhaltspunkte zur Konkretisierung bietet. Überblickt man aber die gegebene Sachlage, so dürften die Anspielungen kaum anders als mit den obigen Ereignissen zu verknüpfen sein.



sich selbst so armselig hätte abschreiben müssen. Dies allein würde genügen, um von dem Versuche, die in Rede stehende Manipulation Sábit selbst in die Schuhe schieben zu wollen, schleunigst Abstand zu nehmen. Daneben muß man bedenken, daß eine derartige Wiederholung vor den mehr oder weniger wohlwollenden Zunftgenossen nicht zu verheimlichen und daher in einem Panegyrikon auf den herrschenden Sultan höchst eigentümlich gewesen wäre. Die Frage löst sich daraufhin von selbst, zumindest so weit, daß man lediglich einen Abschreiber, vielleicht denjenigen von R oder seiner Vorlage, für die inkriminierte Verschiebung verantwortlich zu machen hat.

Noch einen Fall haben wir da zu verzeichnen: Von der Frühlings-schilderung im XIII. Gesange bringen die Hss., soweit sie überhaupt den Zusatzstücken Rechnung tragen — ausgenommen ist nur die Hs. R, die ja die vollständigste Rezension von EH birgt, u. zw. ohne das Gedicht auseinanderzureißen — nur den Anfang (22 Verse) und umgekehrt von dem Abschnitte über die Gründe der Wiederaufnahme und Fortsetzung des Gedichtes nur den Schluß (50 Verse), den sog. Preis des Dichters Na'tí. Dazwischen breitet sich eine Kluft von nicht weniger als 42 Versen aus, so daß keins der beiden Stücke ein in sich geschlossenes Ganzes darstellt. Dem Anfang der Behárijje fehlt die Fortsetzung, dem Ende des Lobgedichtes hinwieder der Anfang, von einer psychologischen Aneinanderknüpfung ganz zu schweigen, die freilich im Ms. R feinst ausgeführt erscheint. Hier, insbesondere im Falle des Lobgedichtes, wo der berührte Mangel unverkennbar zutage tritt, darf man die Handschriftenwillkür mit Fug und Recht für erwiesen erachten. Somit wäre der durch Ms. R gebotene Umfang der Behárijje sowie des damit zusammenhängenden Lobgedichtes durchaus authentisch. Gleichzeitig verbürgt er aber, daß die beiden Stücke nicht etwa partienweise in Zeitabständen entstanden sind, sondern in einem, als Sábit, wie wir alsbald hören werden, mit dem Dichter Na'tí in Berührung kam. Die Möglichkeit einer dritten Redaktion entfällt da also sowohl aus inneren als äußeren Gründen.

Natürlich konnte es in der Dichtung zur Zeit ihres Entstehens ohne Lobpreisung des übermächtigen Šejch-ül-islám Sejjid Fejzulláh efendi,<sup>1)</sup> „welcher den Sultan als seinen vorigen Lehrling hofmeisterte“,<sup>2)</sup> nicht abgehen. Aus dem Verse (148r)

لاجرم بو سفینه پردر \* او محیط علوم نامندر

„Folglich ist dieses a) Schiff, b) Büchlein (*sefine*) a) jenem Ozean der Wissenschaften, b) (wtl.) ihm, der alle Wissenschaften in sich einschließt (*muhit-i 'ulám*), zugeeignet“ (*sefine* → *muhit*; natürlich fällt *bu sefine-i dürr* unter den Begriff der *'ulám*)

<sup>1)</sup> Zum zweiten Male bekleidete er dieses Amt vom 11. Ševvál 1106 bis 5. Rebí' II. 1115, um einige Tage darauf in der sog. Edirne va'qasy ein gräßliches Ende zu nehmen (s. GOR VII. p. 88 ss.).

<sup>2)</sup> GOR VI. p. 644 oben. — An einer Stelle des an Sejjid Fejzulláh gerichteten Panegyrikus heißt es (148r):



ersieht man, daß EH ihm sogar zugeeignet war. Unmittelbar davor heißt es freilich:

لطف واحسانی جمله اهلنہ در \* جاہلک لوی کندی جہلنہ در  
نام با احترامنہ فضلا \* نیچہ تألیف ایتدیلر املا  
اولنوب شانہ کورہ اکرام \* آلدی حیثیتجہ ہرکس کام

„Sein Edelsinn und seine Freigebigkeit erstrecken sich auf a) alle, die deren würdig sind, b) alle ihm zugetanen Diener (*ehline*); das Schmähen der Dummen geht auf ihre eigene Dummheit zurück. Gar manches Werk haben die Vortrefflichen zu Ehren seines hochgeschätzten Namens geschrieben. Jedermann wurde mit Rücksicht auf seinen Rang beehrt (beschenkt) und erreichte je nach seinen persönlichen Eigenschaften den Wunsch“.

Die Widmung trug also, um der Regel keinen Abbruch zu tun, das Zweckdienlichkeitsmoment deutlich aufgeprägt. Auch das Objekt seines Wunsches wird, wie aus dem in meiner Biographie Sábits zitierten Verse (p. 73 Z. 19) hervorgeht, gekennzeichnet und mit allerhand dringenden Klagen motiviert (ibid. Z. 8ss.), dies und jenes durchaus nach morgenländischer Poetenart.

Warum Sábit bereits um 1108 von der Fortsetzung der kaum begonnenen Dichtung Abstand genommen hat, wissen wir nicht. Er selbst stellt dies nur als nackte Tatsache fest mit den Worten (151r)

صکرہ قلمشدی بوکریدہ اثر \* طاق نسیاندہ ناقص وابتہر

„Sodann blieb dieses kostbare Werk im Gewölbe der Vergessenheit (*tāq-i nisjān*, s. Vullers s. v.) unvollendet und unvollständig“.

Indessen wird man in der Annahme wohl nicht fehlgehen, daß es ihm zur Vollendung eines romantischen Epos an inneren Bedingungen mangelte, während auch äußere nicht so recht gegeben waren. Unter fünfhundert Dichtern der einen Zeitraum von der Thronbesteigung Sülej-mans II. (1687) bis zu derjenigen Mahmúds I. (1730) umspannenden Periode kennt Hammer nicht einen, „welcher sich an ein Werk längeren Atems und epischen Inhaltes gewagt hätte.“<sup>1)</sup> Ähnlich lautet die Erfah-

دشمنہ پادشاہ بحر و بر \* بولدی حسن توجہیلہ ظفر  
فیض انفاس پیر نورانی \* مستفیض ایتدی مصطفی خانی

„a) Dank seiner (sc. des Müfti) liebevollen Aufmerksamkeit, [die er dem Herrscher schenkte]; b) dank seinem inständigsten Gebete siegte der Pádisáh des Meeres und des Landes über den Feind. Die Fülle des heilkräftigen Hauches jenes lichtvollen *pír* (*šejch*) machte Mustafá chán verlangen, daß sie sich über ihn ausgieße (*müstefiz* → *feiz*, Fejzulláh).“ — Ich habe mich bemüht, dies in bezug auf die oben erwähnten Siege auch geschichtlich nachzuweisen, leider vergeblich. Deswegen darf man Sábits Worte durchaus nicht für erfunden halten. Nicht immer aber ging Feizulláhs Kriegslust so glücklich aus. Seinen Ratschlägen schreibt man ja den Großteil des Verderbens, das zur Zenta-Katastrophe geführt hat, zu; vgl. Hammer GOR VI. p. 644.

<sup>1)</sup> GOD IV. p. 4 unten.



rung Gibbs, der freilich seine Formel 'long mesnevís become rarer' auf die ganze Übergangsperiode ausdehnt.<sup>1)</sup> Jedenfalls war die Blütezeit derartiger breitpuriger Romanzen bereits vorbei. Dem Zeitalter Sábíts entspricht eher ein Lied, ein Ghazel, es konnte sich weiter in Qasíden, Mi'rágijjes<sup>2)</sup> ergehen, ergötzte sich an Burlesken, war dabei für moralisierende Ratschläge und meditative Reflexionen nicht taub, aber mit romantischen Epen in der Art Nizámís war es aus. Zwar hat Sejjid Vehbí mit Lejlá ve Meǵnún zu tun, doch nur um ein wesentlich älteres Gedicht — sein Autor Qáf-záde Fáízí ist ja 1031h (= 1621/2 A. D.) gestorben<sup>3)</sup> — zu Ende zu bringen. Bezeichnend ist, daß man den Umfang von Sejjid Vehbís Ergänzung gar nicht kennt, da alles, was davon auf uns gekommen ist, nur aus einer unbedeutenden Tezkereprobe besteht.<sup>4)</sup> Man wäre vielleicht geneigt, sich den Sachverhalt etwa so zurechtzulegen, man habe seit dem ausgehenden XVII. Jahrhundert kürzere Emotionen vorgezogen oder sei zumindest der ewig gleichen romantischen Stoffe überdrüssig geworden. Bis zu einem gewissen Grade mag dies richtig sein, aber nicht ganz. Um nur einige bekanntere Beispiele anzuführen: Nábí und Vusletí haben auch umfangreichere Stoffe dichterisch behandelt, allerdings didaktischen, märchenhaften und geschichtlichen Inhalts. Ein Fámí (†1105h = 1693 A. D.<sup>5)</sup> versteigt sich zu einem Unding von 3000 Versen über die kanonischen Gesetze bei der Erbteilung. Für eine Annahme, man hätte nach neuen romantisch-epischen Themen verlangt, scheinen zwar Sábíts und Na'tís Edhem-námes zu sprechen, desgleichen vielleicht Sábirs (†1091h = 1680 A. D.) Übersetzung von Gul u Nou-rúz aus dem Persischen,<sup>6)</sup> im ganzen sind es aber aus dem Rahmen der Zeit herausfallende Ausnahmen. Übrigens mag Na'tís Edhem-náme,<sup>7)</sup> soweit ich über dieses auf Grund der bloßen Namenservähnung sowie des Versmaßes der von Brusaly Mehmed Táhir mitgeteilten (sonst kaum allzu geistreich zu nennenden) zwei Anfangsverse urteilen darf, mit EH unseres Dichters irgendwie zusammenhängen, indem es wahrscheinlich unter Sábíts Einflüsse entstanden ist. Erkannte Sábít die Zeichen der Zeit nicht oder wollte er keck und mutig, wie er ja immer als Dichter war, just gegen den Strom

<sup>1)</sup> IV. p. 10. l. Z.

<sup>2)</sup> Hammer GOD IV. p. 124 stellt ein Dutzend solcher Himmelfahrtsgedichte vorwiegend aus den unseren Dichter nächst umschließenden Epochen zusammen. Das Verzeichnis ließe sich beliebig vermehren.

<sup>3)</sup> Siehe Gibb III. p. 204. — Auch Ša'bán-záde Mehmed 'Ásym (†1124h = 1712 A. D.) setzte nach Hammers GOD IV. p. 70 Qáf-zádes Lejlá ve Meǵnún fort.

<sup>4)</sup> Sálím p. 714.

<sup>5)</sup> GOD III. p. 566, Sálím p. 518 s.

<sup>6)</sup> GOD III. p. 523.

<sup>7)</sup> Vgl. weiter unten Anm. 22. Ein Zufall will es, daß ein Na'tí Mehmed efendi (†1090h = 1679 A. D.), der wie Sábít, allerdings lange vor ihm, auch Müftí von Rodosto war, „ein Mesnewi von fünfhundert Distichen zum Lobe des Heiligen Ibrahim Ben Edhems“ (Hammer GOD III. p. 520) geschrieben hat. Vgl. auch 'Osm. Müell. II. p. 446. s.



schwimmen? Jedenfalls verkannte er seine Fähigkeiten. Seine Persönlichkeit war einer solchen Aufgabe, trotzdem das Bruchstück weit davon entfernt ist, um für etwa mißlungen angesehen zu werden, nicht gewachsen. Sábits kapriziöse Unbeständigkeit, der realistische und zugleich possenreißerische Grundzug seines Wesens<sup>1)</sup> sind gewiß Momente, die man in Anbetracht der von ihm ins Auge gefaßten und teilweise schon ins Werk umgesetzten Idee keineswegs stillschweigend übergehen darf. Denn wie hätte er, mit solchen Eigenschaften ausgestattet, für einen nicht nur lang ausgesponnenen, sondern durchaus seriösen, romantischen, vielleicht gar süfistischer Grübeleien hie und da nicht entbehrenden Stoff inneren Drang, echtes Schaffensbedürfnis, eine von sich selbst ausgehende Notwendigkeit dauernd in sich verspüren können? Im Prolog zu seinem um ca. 7 Jahre früheren *Zafer-náme* lehnt Sábit unter dem Vorwande eines heroischen Stoffes die romantische Dichtung mit all ihren abgedroschenen *Lejlás* und *Meğnúns*, *Ferhás* und *Šíríns*, *Vámyqs* und *Azrás* u. dgl. geradezu mit Verachtung ab.<sup>2)</sup> Man ahnt etwas zierliche Pose darunter, indem der Dichter bestrebt war, zwischen den beiden Motiven, dem alten, verweichlichten romantischen, und dem neuen, kraftstrotzenden heroischen, einen möglichst starken Gegensatz herauszubilden. Indessen mögen ihn die furchtbar abgeleierte traditionellen *Chamse*-Stoffe in der Tat abgestoßen, er mag gegen sie Widerwillen empfunden haben,<sup>3)</sup> obwohl er andererseits nach dem Vorgange aller übrigen Dichter nicht müde wird, in seiner sonstigen Muse auf dieselben Sujets ununterbrochen und nicht lieblos anzuspielden. Nun aber das Charakteristische. Das mit einem beispiellosen Elan begonnene *Zafer-náme* ist, meiner Überzeugung nach, desgleichen nur ein Torso — eine Tatsache, die bisher von niemandem wahrgenommen worden ist, nichtsdestoweniger, wie sich aus der Analyse des Inhalts ergibt, für sicher zu gelten hat. Also auch da reichte Sábit der Atem nicht aus, obgleich der zu bewältigende Gesamtstoff in keinem Verhältnis zur Größe eines *EH* steht und obwohl die gegenwärtige Gestalt des *Zafer-náme* bereits einen namhaften Teil des vorgehabten Ganzen vorstellen muß. Es war ein rasch vorbeisausender Sturm und Drang, ohne eine bis zur Erschöpfung des Themas anhaltende Wirkung zu zeitigen.

<sup>1)</sup> Vgl. meinen *Sábit* p. 1 unten und p. 114 in der Mitte.

<sup>2)</sup> So bereits *Vusletí* in seinem *Ghazá-náme-i Čehrin* fol. 29v des Ms. Baš. in der Univ.-Bibl. Bratislava (s. *Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini* XXVIII. p. 264 s. Nr. 243).

<sup>3)</sup> Doch muß diese Abneigung bereits bei den Persern gelegentlich zum Vorschein gekommen sein. Vgl. *Vullers* s. v. *párin*:

كهـن شد قصـة فرهاد وشيرين \* چو عيش رفته وتقوم پارين

„Abgebraucht ist die Erzählung über *Ferhád* und *Šírín*, wie ein dahingegangenes Vergnügen oder ein alter Kalender“ (umgekehrtes *Leff ü nešr*: *’ajš ~ šírín*, *Šírín*; *taq-vím* ‚in Ordnung bringen‘ ~ *Ferhád*, letzteres mit Rücksicht auf die von *Ferhád* vollbrachte Leistung).



Für größere Schöpfungen war Šabits Kleinkrämerei insolvent. Wagte er sie dennoch, so mußte er notwendig Schiffbruch leiden.

Es besteht demnach eine gewisse Kluft zwischen dem Dichter und seinem EH, eine Disharmonie, die sich offenbar steigerte, je mehr er sich zeitlich von dem schon völlig aufgegebenen Bruchstücke entfernte. Der weitere Verlauf zeigt dies deutlich: Nach dem ersten Versuche im J. 1107/8 dauerte es nicht weniger als volle 15 Jahre, bevor sich der Dichter entschloß, an EH weiter zu arbeiten. Aber der Anlaß hiezu kam nicht aus seinem Inneren, sondern war einem Zufall zu verdanken. Šabit soll nämlich aus Arger über den finanziellen Mißerfolg seiner Muse eine Zeitlang gänzlich verstummt sein. Da wandte ihm eine hochgestellte Persönlichkeit ihre Aufmerksamkeit zu. Es war Mustafá bej, den er folgendermaßen porträtiert (150r-v):<sup>1)</sup>

ذات كامل محبّ اهل كمال \* مستعدّ كمال استكمال  
شرف دودمان عقل ورشاد \*<sup>a)</sup> خلف خاندان استعداد  
اسعدى طالعى كشاده لرك \* اسپرسي وزیرزاده لرك  
میر صاحب كمال نادره دان \* كاتب السرّ پادشاه جهان  
مصطفی بيك كه فیضه مظهر در \* مخلصی نعتی سخنوردر  
رحمت اولسون حسین پاشایه \* بویله جوهر كتوردی دنیایه  
سنغر آشیان معنادر \* ذو الجناحین شعر وانشادر  
شربت كلکی آبدار وسلیس \* نظمی آب حیات ونثری نفیس  
خوشنویس هنرور ودانا \* منشی بیعدیل وبیهمتا  
ارث اقلامی پای ایدوب اصحاب \* ثلثی بونلر ابتش استصحاب  
کیدرك خطّ شیخی نسخ ایلر \* معنی اشتراکی فسخ ایلر  
هر هنرده كمال صاحبیدر \* خسرو نکته دان مصاحبیدر

a) so Ms, AF; خلعت R.

„Eine vortreffliche Persönlichkeit, ein Freund von Vortrefflichen, der höchsten Vollendung fähig (*kjámil, ehl-i kemál, kemál-i istikmál*). Ehre einer Familie, die sich durch Verstand und richtige Handlungsweise auszeichnet, Nachkomme eines Hauses, das durch Fähigkeiten hervorragt. Der Glücklichsste von denjenigen, denen das Geschick hold ist, der Vollendetste aller Vezierssöhne (*isperi antith. zu küşáde*). Ein vollkommener, sinnreicher (*nádire-dán*, Vul.: „rara . . . mysteria noscens . . .“ → *sirr*) Prinz,

<sup>1)</sup> Die Identifikation kann auf Grund dieser bis auf die selbstverständliche Weihrauchstreuung vollkommen den Tatsachen entsprechenden und doch glänzenden poetischen Beschreibung nicht schwer fallen. Es ist der Dichter Na'tí, im bürgerlichen Leben Mustafá bej, Sohn des Hüsejn paşa († 1130 h = 1717 A. D.). Šálím, Tezkere



Geheimsekretär des Beherrschers der Welt: Mustafá bej, der der Gnade Gottes teilhaftig ist und das Pseudonym Na'tí der Beredte führt (*na'tí* „Gott preisend“ für die erwiesene Gnade). Gott erbarme sich Hüsejn pašas dafür, daß er ein derartiges Juwel a) dieser niedrigen Welt (*dünjá* antith. zu *ğevher*), b) zur Welt gebracht hat (*dünjája getürdi*). [Na'tí] ist ein Falke im Neste des Gedankens, den doppelten Fittich von Poesie und Prosa (eig. Epistolographie) besitzend.<sup>1)</sup> Das Scherbett, das seinem Schreibrohre entströmt, ist klar (*áb-dár*) und leicht fließend, seine Gedichte das Lebenswasser und seine Prosa köstlich (*nefis* über *nefes* „Lebenshauch“ → *áb-i haját*). Ein geschickter und weiser Schönschreiber, ein Stilist, der seinesgleichen sucht. Als die Kalligraphen (sc. *esháb-i qalem*) das Erbe der Federn verteilten, hat dieser die Sülüs-Schrift<sup>2)</sup> für sich erworben. Immer mehr bringt er die Kalligraphie des Šejch [Jáqút] zum Verschwinden und hebt den Begriff einer Mitbeteiligung auf.<sup>3)</sup> In jeder Kunst ist er vollendet und (deswegen) Vertrauter des Herrschers.“

Mustafá bej forderte unseren Dichter auf, ein neues *chátýr-zád*<sup>4)</sup> zu schreiben, und pries die Vorzüge der Dichtkunst. Sábit entschloß sich, ihm zu willfahren und sann über ein passendes Geschenk (*töhf*) nach. Die Suche unter seinen Papieren drohte schon erfolglos zu bleiben, als sich Sábit der Erzählung EH erinnerte, in der Meinung, daß sich diese hiezu vortrefflich eignen müßte. Unter dem Einflusse des *‘aşq* habe er sie einst zu schreiben begonnen, ohne zu einem Ende zu kommen, sodaß der Versuch sogar der Vergessenheit anheimgefallen sei. Nun kam die Eingebung, jener *müršid* ins Haus der Poesie, und hieß Sábit, das Gedicht zu vollenden (151r):

خانه نظمہ مرشد الہام \* ایتدی حالا اشارت اتمام

Lange hielt er dieses Buch verborgen, schließlich kam aber seine Zeit und er vollendete es (151v):

p. 678 — und sichtlich danach Sámi QA VI. p. 4591. — stempelt zwar einen ‘Defterdar Hasan paša’ zum Vater, unzweifelhaft ist aber mit GOD IV. p. 99, SO IV. p. 568 und ‘Osm. Müell. II. p. 451 an Hüsejn paša festzuhalten, da der im v. 6 des obigen Bruchstückes zu lesende Nachschlag (*Hüsejn*\*) den Namen Hüsejn unwiderlegbar sicherstellt (vgl. Chp 521 in der Überschrift: برای کاتب شهریار حسین پاشا زادہ مصطفیٰ بك), wenngleich SO II. p. 199 nur einen gewissen Mehmed bej als Sohn des betreffenden Hüsejn paša kennt. Auf des Vaters Laqab *doghanğy* ‘Falkner’ (nur in SO angeführt) spielt Sábit (im v. 7 des obigen Zitats) mit *songhur* ‘eine Art Falke’ an. — Eigentümlich ist, daß nach ‘Osm. Müell. I. c. Na'tí ebenfalls der Autor eines Edhem-náme ist; die Probe ibd. zeigt dasselbe Chaffi-Versmaß wie Sábits EH.

<sup>1)</sup> Zu *I-ğendhejn* hieß Ğa'fer ibn Abi-Tálíb. Siehe ‘Ásym efendis türk. Qámús-Übers. s. v. und Sámi QA III. p. 1821.

<sup>2)</sup> Auf Grund der (sicherlich anzufechtenden) Lesart *M<sub>2</sub>* ثلثن zu schließen, scheint dem Abschreiber folgende Interpretationsmöglichkeit vorgeschwebt zu haben: „... haben diese [Kalligraphen nur] ein Drittel davon erworben“, während zwei Drittel auf Na'tí entfielen.

<sup>3)</sup> Siehe unten p. 177 Anm. 2.

<sup>4)</sup> = زاد خاطر „met. carmen vel sermo ex corde proveniens“ (Vullers), wie طبع زاد = زاد طبع (ibd.)



چوق زمان بو کتابی کتم ایتدم \* عاقبت وقتی کلدی ختم ایتدم

„Lange Zeit hindurch hielt ich dieses Buch verborgen, endlich ist aber seine Zeit gekommen und ich vollendete es“.

Äußerst fein und ulkig ist die Art, wie er nun zum Schlusse dieses Abschnittes Mustafá bej anzapft (ibd.):

ویردم اجرین سلوک ایدوب کرمه \* سبب اولان وجود محترمه

دوندم اول حافظ ریاکاره \* چقه کالاسی ابله بازاره

بر مصتعبه ختم ایدوب پیدا \* ناسه ایلر ثوابلر اهدا

„Dem Edelsinne folgend überließ (wtl. gab) ich den [Gottes-] Lohn dafür (d. h. für *chatm*, das doppelsinnig: 'Vollendung' und 'Durchlesung des Qor'áns von Anfang bis Ende') demjenigen schätzbaren Wesen, das Ursache (jenes *chatm*) war. Ich ward zu jenem scheinheiligen *háfyz*, der mit seiner Ware (d. h. dem Auswendigrezitieren des Qor'áns) auf den Markt geht: Etwas kunstgerecht rezitiert er den Qor'án von Anfang bis zu Ende (*chatm*!) und führt den Leuten den Gotteslohn (dafür) zu“, sich selbst aber die klingende Münze von jenen!

Bietet diese Erzählung auch keinen Anhaltspunkt zur genaueren Datierung der angeblichen Vollendung des Gedichtes, so gibt es andere Stellen, die uns darüber genügend aufklären. Es sind dies insbesondere einige Verse aus dem gleichzeitigen Lobgedichte auf S. Ahmed III. (145v):

لایقن ویردی بنی وعصیانك \* كله سن كسدى ابن رشوانك

برچمیله او رأس بریده \* یوکی پڑمردہ طوب غلطیده

ا) هبة الله دیدکلی بدکار \* اوده بولدی جزاسن آخرکار

a) So R; M<sub>1</sub>, AF هبة الله

„Nach Gebühr entlohnnte er Unbill und Empörung: Ibn Rüşvân's Kopf schnitt er ab. Jenes abgehaute Haupt samt dem Schopf glich einer gerollten Kugel, deren Wolle welk ist. Auch der Hebetülláh genannte Bösewicht erhielt endlich seinen Lohn“.

Während ich die He(j)betülláh genannte Persönlichkeit bisher nicht zu identifizieren vermochte, ist *ibn Rüşvân* niemand anderer als der Bejlerbej von Mer'âš Rüşvân-oghlu Chalîl paša: in offenem Aufruhr sich erhebend, wurde er von A'rağ Júsuf paša, dem Statthalter von Raqqa bezwungen, der seinen Kopf an die Pforte einsandte.<sup>1)</sup> Das geschah anfangs Ğem. I 1123.<sup>2)</sup> Mit diesem Datum stimmt außer der oben erwähnten, aus den bereits dargelegten Gründen aber für Datierungszwecke nicht zu berücksichtigenden See-Expedition der gleichzeitige Feldzug gegen die Russen überein, der Ğem. II. 1123 mit der Kapitulation dieser am Pruth und einem sogleich darauffolgenden Frieden endete, was Sábít kurz — nicht

<sup>1)</sup> GOR VII. p. 154.

<sup>2)</sup> Rášid II. fol. 86v Z. 14 ss.



ohne gedankliche und stilistische Reminiszenzen aus dem vierten Gesange des Zafer-náme — skizziert und mit den Worten schließt (147r):

قلدی رزمه<sup>a)</sup> چارده درمان \* آخر الامر ایتدی استیمان  
 معذرت دستمالی کردنده \* اولدی بر بونی باغلی افکنده  
 عقد اکسیر صلحه جان ویردی \* صدر عالی همان امان ویردی  
 آلدی بش حصن<sup>b)</sup> کوه تمکینی \* ده<sup>c)</sup> دیوب قودی چار بیدینی  
 چار ناچار جنکه ایتدی یمین \* دیننه توبه طوبن آتدی لعین  
 یقلوب کتدی قنده سن هیهات \* بر پریشان قلیق نه قول نه قنات  
 عون باریله شهریار غیور \* اولدی سلطان فاتح منصور

a) AF چارده b) So AF, Mz: R چار تمکینی c) So in R vokalisiert; vgl. Anm. 5.

„Es blieb dem Zaren keine Kraft mehr übrig, um weiter zu kämpfen und er bat am Ende um Gnade. Das Handtuch zum Zeichen der Entschuldigung am Halse,<sup>1)</sup> ward er zum erbärmlichen Unterwürfigen, dessen Hals gefesselt ist.<sup>2)</sup> a) Für Bindung von Friedenselixier (*iksir-i sulh*, iz. tešb.; zu beachten das übliche *aqd-i sulh*) gab er sein Leben hin,<sup>3)</sup> (um es eben durch dieses Elixier retten zu können); b) er wünschte sehnstüchtigst (*ğán verđi*) . . . , worauf der Großvezier ihn sofort pardonnierte.<sup>4)</sup> (Letzterer) nahm fünf mächtige Festungen, gleichsam Berge, und mit dem Worte *deh*<sup>5)</sup> ließ er den gottlosen Zaren frei (Tenásüb: *beš, čár* ‚vier‘, *deh* ‚zehn‘). a) Der hilflose Zar (*čár-i ná-čár*) b) willig unwillig (*čár ná-čár*) schwur der Zar den Krieg ab und feuerte<sup>6)</sup> der Ruchlose, das Geschütz der Reue (iz. tešb.) auf seinen Glauben (Sinn: er bereute seinen Glauben). Er a) brach zusammen und es war mit ihm aus, b) packte sich schleunigst von dannen (*jyqylyb gitdi*).<sup>7)</sup> Ach, wo bist du nunmehr! eine zerstörte Figur, a) weder Arm noch Flügel“, anspielend auf *qol qanad* ‚Hilfe‘,<sup>8)</sup> also b) „keine Hilfe! (*ne qol ne qanat*). Mit Hilfe des Schöpfers wurde der eifrige Herrscher ein erobernder und siegreicher Sultan“ (wie Mehmed II. *Fátyh* und der Chalife *Mansúr*).

<sup>1)</sup> Vgl. Nábí (ed. Stambul 1292 h) Qasídenteil p. 106 im ersten aus Anlaß desselben Sieges Baltağy Mehmed pašas am Pruth gedichteten Táríc:

دستالن کردینه ایلوب آویخته \* اولدی جوی عفو شاهنشیدن اول جوبای آب  
 „(Der Zar) hängte sein Handtuch um seinen Hals und suchte Wasser vom Flusse (*ğáj - ğáj!*) der großherrslichen Nachsicht.“

<sup>2)</sup> Vielleicht Anspielung auf den Jabot oder eine Halsbinde?

<sup>3)</sup> In der aus demselben Anlasse entstandenen Siegesqasíde Sábíts heißt es (30b 3):

جان ویروب صلحه تهالك ایتسده معذوردر

„Er ist zu entschuldigen, selbst wenn er sich um den Preis seines Lebens auf den Frieden stürzte“ oder „wenn er so eilte, daß er für den Frieden sein Leben gäbe“.

<sup>4)</sup> Dies entspricht vollkommen den Tatsachen, vgl. GOR VII. p. 157 s.

<sup>5)</sup> Bedeutung? (Deny p. 720 § 1043 ist mir nicht unbekannt.) Demselben Worte begegnen wir noch einmal EH 156r 1:

بر دكل اوغراسك اون آشوبه \* ده<sup>c)</sup> دوشر صاعه ساكه محبوه

„Würdest du nicht auf eine, sondern selbst zehn Aufregungen stoßen, meine nicht, daß die Geliebte dir ohne weiteres (? ده<sup>c)</sup>) zufällt“ (auch hier ähnlich wie oben: *bir*,



Bekanntlich ist Šábit am 3. Ša'bán 1124 (= 5. September 1712) gestorben. Faßt man dies sowie die Bemerkung Šálíms, der Tod habe unseren Dichter an der Vollendung des Gedichts verhindert, ins Auge, so liegt die Vermutung nahe, die zweite Inangriffnahme desselben nicht zu kurz nach den im vorhergehenden Absatze berührten Geschehnissen, sondern erst in die Mitte 1712 anzusetzen. Damit würde auch die Schilderung des Frühlings im Einklange stehen, während i. J. 1711, als die Siegesnachrichten vom Pruth nach Konstantinopel gelangten, der Sommer denn doch zu weit vorgeschritten war, als daß man an eine Schilderung des wirklichen Frühlings denken könnte. Und noch ein dritter Grund: Es fällt auf, daß Šábit nirgends die Gelegenheit wahrnimmt, um des Siegers vom Pruth, des Großveziers Baltağy Mehemed paša, dem er ja früher einige Qasiden, darunter die herrliche Ramazánijje, gewidmet hat, ausdrücklich zu gedenken. Nun weiß man, daß der auf die Kapitulation am Pruth folgende Friede durch Bestechung des Großveziers und seiner Vertrauten seitens der Gemahlin Peters des Großen zustande gekommen ist. Deswegen wurde Baltağy Mehemed paša am 3. Ševvál 1123 (= 20. November 1711) abgesetzt und des Landes verwiesen, die hauptsächlichsten Komplizen aber hingerichtet. Wäre der Zusatz noch zur Amtszeit jenes niedergeschrieben worden, so wäre es, was einzu-leuchten scheint, unmöglich gewesen, den unmittelbaren Urheber des Sieges nur so flüchtig, wie es im v. 3 des zuletzt zitierten Bruchstückes geschieht, abzutun. Demgegenüber ist in die Wagschale zu werfen, daß der Großvezier, seitdem er ins Feld gegen die Russen ausgezogen war, nie mehr Konstantinopel wiederbetrat; wohl schwirrten aber bald Gerüchte über den geheimnisvollen Wagen voll Gold herum, der im Lager gesehen worden sein soll. In die Zukunft konnte man allerdings doch nicht blicken. Auch wird Baltağy Mehemed paša in der aus Anlaß des-

on, deh, zehn!). — Šabits *beš hysn* darf wohl nicht wörtlich genommen werden. Die vorläufige Friedensurkunde lautete: „Assow soll mit allem Zubehör zurückgestellt; Kamienska, Ssamara, Tighan geschleift, das Geschütz der hohen Pforte übergeben werden“ (GOR VII. p. 157s.). In seiner Siegesqaside sagt Šábit (30v 5—6):

دولته ویردی ازاق حصنی ایله بر قیچ حصار \* هب تہاتیلہ اطرافندہ کی کشور کی  
طوب وجہخانہ آیلہ مستحکم متین واستوار \* ہر بری آراستہ سوق سپاہیلر کی

„Dem Reiche gab (der Zar) die Feste Asow und einige Festungen nebst allem Zubehör wie z. B. dem Lande ringsum, (Festungen), die mit Geschützen und Pulvermagazinen ausgerüstet waren, stark und hart, eine jede ausgestattet wie der Sipáhi-Markt“.

<sup>6)</sup> Vgl. EH 154r4 وھوش و دانش کندى عقل و قلوب 157v 3 يقلوب دوشدى طاق کينه مثال; Háfiz-Brockh. ad gh 2, 4 Z. 15 *jyqylyb jatyrz*.

<sup>7)</sup> Vgl. Šabits Zafer-náme (ed. cit.) 22, 6: اولك سز بزه بڑ سزه قول قنت (zum Reime siehe p. 183 Anm. 1) „seid Ihr uns Hilfe und wir Euch!“ — Man beachte die Zweiteilung, in der sich eine gewisse Gemütsbewegung auswirkt:

*jyqylyb gitdi | qanda-syn hejhát || bir perišán qylyq | ne qol ne qanat.*



selben Sieges zur Verherrlichung Ahmeds III. gedichteten Qasíde, die sicherlich ziemlich unmittelbar nach dem türkischen Waffenerfolge entstanden sein muß, nicht anders als — im ganzen etwa dreimal — nur allgemein der Großvezier genannt. Da ließe sich jedoch einwenden, daß der Dichter es absichtlich unterlassen hat, jemanden neben dem Großherrs zu nennen, um eben den Ruhm und das Verdienst des letzteren nicht zu schmälern. Dieser Gefahr aber konnte in einem Mesnevi leicht begegnet werden.

Andrerseits hat man zu bedenken, ob jener Frühling nebst der an uns in strahlendsten Farben vorüberziehenden Freuden und Lustbarkeiten nicht etwa bloß zu dem Zwecke hervorgezaubert wird, um die nachher dargestellte düstere Seelenlage des Dichters, in welche auf einmal der Aufruf Mustafá beys hineinschmettert, desto plastischer hervortreten zu lassen. Die Beteiligung Mustafá beys hat Sábit unmöglich anders als wahrheitsgemäß darstellen können. In diesem Punkte sind jegliche Zweifel ganz und gar überflüssig. Nicht so unbedingt läßt sich hingegen die Tatsächlichkeit der übrigen Momente aufrechterhalten. Eine der Antithesen mag konstruiert, ins feinste evoziert sein. Ich würde dies nicht von beiden behaupten, da Sábits Lebenskämpfe und Enttäuschungen keineswegs ohne Depressionen in der erregbaren Dichterseele geblieben sein mögen. Aber auch die Notiz Sálims steht nicht unerschütterlich fest. Man hat eher den Eindruck, daß da bei ihm nicht so sehr die Wahrheit als vielmehr eine Absicht im Spiele ist: Einerseits soll mit dem triftigsten aller Gründe erklärt werden, weshalb EH hat unvollständig bleiben müssen, andererseits soll man den Verlust ermessen, wenn es Sábit nicht mehr beschieden war, ein Werk, das vollendet angeblich alle Kenner ins Staunen gesetzt und selbst die Chamse 'Atáis in Schatten gestellt hätte, zu Ende zu bringen. Entschuldigung und Freundschaftsgefühle sind wohl unverkennbar.

Ein bestimmtes Abfassungsdatum läßt sich unter solchen Umständen aus dem Widerstreit der verschiedenen Momente kaum gewinnen, wohl aber kann man auf jene gestützt die äußersten Grenzen ziehen: vom Herbst 1711 an, nachdem der erste Rausch über den Sieg am Pruth beträchtlich abgeflaut war, bis etwa Juni 1712, falls man auf die Frühlingsschilderung als Datierungsmittel besonderes Gewicht legt. Persönlich würde ich eher zu ersterem Termin neigen.

So wenig verläßlich Sálims Begründung, weswegen EH nicht zu Ende geführt wurde, erscheint, so richtig und wichtig ist seine Feststellung, daß dem so ist, daß also die Dichtung in der Tat nicht abgeschlossen vorliegt. Mit diesem Probleme haben wir uns jetzt näher zu befassen.

Überraschenderweise ist es niemand geringerer als E. J. W. Gibb, der die Ansicht vertritt, EH sei beendet, allerdings nur 'in a somewhat perfunctory manner, at the suggestion of a friend, long after it had been



begun and laid aside'. Die Quelle dieses Irrtums nachzuweisen ist keineswegs schwer: Sábít selbst hat ihn verleitet, indem er, wie wir bereits aus seinem Munde entnommen haben, zum Schluß des XIV. Gesanges von *chatm*<sup>1)</sup> spricht. Darauf allein baute Gibb, ohne auf Sálím oder sonstige zu achten, und spitzte sogar den letzten Satz seiner Inhaltsanalyse daraufhin<sup>2)</sup> zu. Diese Anschauung läßt sich jedoch an Hand von äußeren und inneren Gründen widerlegen. Man wird sehen, daß Sábíts eigene Worte Unvollendetes als bereits Vollendetes vorwegnehmen, während sein Wunsch hinter der Tat zurückblieb. So bemerkt der Kod. Jahjá efendi Nr. 297, einer der inhaltsreichsten, sowie die sehr gute und namentlich bezüglich EH unvergleichliche Hs. R zum allerletzten Verse: *قلم اینجا رسید و سر بشکت* 'bis hierher kam die Feder und brach den Kopf'. Daß die — im Chaffí abgefaßte — Glosse auf eine ältere Quelle zurückgeht, wird aus der gemeinsamen Verschreibung *بشكت* (statt *بشكت*) ersichtlich. Sein Augenmerk richte man namentlich auf die langmächtige Einleitung, die mit dem Lobe Alláhs und einem inbrünstigen Gebete anfängt, mit dem Preise des Propheten, seiner Himmelfahrt und der ersten Chalifen fortfährt, sodann den S. Mustafá II. sowie S. Ahmed III. und natürlich auch den Šejch-ül-islám Sejjid Fejzulláh panegyrisiert, um zuletzt eine reizende Schilderung des Stambuler Frühlings zu geben, der sich die Auseinandersetzung über die Ursache der 'Vollendung' des Gedichtes anschließt — all dies ganz regelrecht nach dem Vorbilde aller romantischen Mesnevis, jedes Thema in je einem selbständigen Abschnitte. Die äußerliche Disproportion dieses Apparates zu der verschwindend kleinen eigentlichen Erzählung<sup>3)</sup> (3:1) ist doch zu auffällig,<sup>4)</sup> als daß sie nicht sofort

<sup>1)</sup> S. oben p. 163. Vgl. auch Na'tís *išáret-i itmám* (p. 162).

<sup>2)</sup> Wichtig wäre da, den letzten EH-Vers der von Gibb benützten Sábít-Hs. kennen zu lernen. — Man beachte, daß auch der etwas spätere Hanf-záde (Háǧí Chalfa VI. p. 623) EH als *náǧis* bezeichnet.

<sup>3)</sup> In abgeschlossenen Gedichten sicherlich selten. „Bei wenigen Gedichten — bemerkt Hammer GOD III. p. 502 zu Tohfet-ul-emsál von Nálí († 1086h = 1675 A. D.) — besonders von so geringem Umfange, sind die Vorhallen und Propyläen der obligaten Lobpreise so gewissenhaft ausgebaut.“

<sup>4)</sup> Dies empfanden wohl auch einige Kopisten und da sie sich den eigentlichen Sachverhalt wahrscheinlich nicht recht zu erklären wußten, trennten sie die Einleitung von der Fabel, um entweder die bald mehr, bald weniger voneinandergelösten Bestandteile unter die Qasiden zu streuen (so AF 158a und CHP 523, in den Zusatzgesängen auch M<sub>2</sub>) oder gar sie gänzlich zu unterdrücken, so daß (wie z. B. in den Hss. VD und R<sub>2</sub>) die EH-Erzählung allein erscheint. Unter solchen Umständen ist es kein Wunder, daß Flügel die Zusammengehörigkeit verkannte (vgl. meinen Sábít p. 25 Anm.). Indessen steht sie ganz außer Frage. Dies beweisen: a) die kontinuierliche und bis auf die Zusatzgesänge gleichlaufende Abfolge in so gut wie allen Hss.; b) die Figur berá'at-i istihlál in den ersten zwei Versen des Prologs:

حمد اکا کیم اولوب مدبر عرش \* ابتدی ظلّ های فضلنی فرش

مه نودن بید اولوب مهموز \* ادهم چرخ قوشدر شب وروز

„Lob Ihm, dem Lenker der höchsten Himmelssphäre ('arš), der (über das Weltall) den



auf ein Poem größeren Umfangs hindeutete, das ursprünglich gewiß nicht ohne mannigfache Komplikation der Handlung gedacht war. Hingegen ist die Fabel des auf uns überkommenen Torsos bloß wie folgt:

In Balch lebte einst ein schöner Jüngling namens Edhem, der frühzeitig der Welt entsagte und ein armer Derwisch wurde. Seinen Lebensunterhalt bestritt er durch Austragen von Quellwasser.<sup>1)</sup> Der Tag war der Arbeit geweiht, die Nacht hingegen dem Beten, das er in einer Grotte mitten unter Gräbern verrichtete.<sup>2)</sup> Sein Freund war ein gleichfalls mystisch veranlagter Jüngling, der mit dem Propheten 'Isá die wunderbare Behauchungskraft und den Namen teilte. Obwohl er jedermann gerne beistand, verheimlichte er seine Wunderheilkunst. Tagsüber übte er das schlichte Barbierhandwerk aus, sonst bediente er Edhem. Dem Schicksale gefiel es aber nicht, daß die beiden Männer innigst verschmolzen und es brachte über Edhem Unglück in Form von leidenschaftlicher Liebe zu einem Weibe. Als Edhem eines Tages Wasser unter dem Schlosse des Königs schöpfte, wurde im Fenster ein wunderschönes Mädchen sichtbar. Wie verzaubert betrachtete er die holde Erscheinung und um seine Ruhe war's mit demselben Augenblicke geschehen. Doch das Mädchen bemerkte, daß es beobachtet wurde und verbarg sich sofort. Edhem verlor die Besinnung. An den vor Verzweiflung Zusammengebrochenen drängt sich ein

Schatten des *Hümá*-Vogels seiner Vortrefflichkeit (iz. tešb.) ausgebreitet hat. Von der Mondsichel kommt zum Vorschein ein Sporn (*mehmúz* → *meh*), mit dem Er den Rappen (*edhem*) des Himmels (iz. tešb.) (antreibt und) Nacht und Tag laufen läßt“;

c) der das Lob S. Mustafás II. einleitende Hinweis auf die bereits absolvierten Gesänge III-VIII (144r):

جَبَا اى يراعة جالاک \* بُت نعت شهشه لولاک  
جَبَا قصّة شب اسرى \* قتی کولکجه ابلدک املا  
جَبَا وصف زمرة کل \* محب وآل محمد مرسل

„Wunderschön ist, du flinke Feder, die Niederschrift des Lobhymnus auf den König der Könige, der durch (das berühmte Hadís) لولاک لَمَّا خَلَقْتَ الْاَفْلَکَ gekennzeichnet ist (i. e. den Propheten)! Wunderschön die Erzählung über die Himmelsfahrtsnacht (des Propheten; zu *asrā* s. Q 17, 1), die du ganz nach meinem Herzen aufgezeichnet hast! Wunderschön das Lob der Klasse der Vorzüglichen (d. h. der vier Chalifen), der Gefährten und der Familie des (von Gott) entsandten Mohammed!“;

d) desgleichen, nur viel ausführlicher im Eingange des erst nachträglich hinzugefügten Lobgedichtes auf S. Ahmed III. Bloß durch das Zeugnis der Hss. und das gemeinsame Versmaß zusammengekettet ist das Lob des Šejch-ül-islām Fejzullāh efendi.

<sup>1)</sup> Nach dem Vorgange der *qurrā'* in der Umgebung des Propheten, „die während des Tages für den Propheten Wasser schöpften und Holz sammelten und während der Nacht sich vor die Säulen stellten und beteten“ (J. Goldziher, Vorlesungen über den Islam<sup>1</sup> p. 189, 3/1).

<sup>2)</sup> Das Sichzurückziehen in den Friedhof, um dort Gott zu dienen, ist ein bereits aus der ältesten islamischen Asketik nachweisbarer Zug, vgl. I. Goldziher, op. cit. p. 149 unten und meine Šābit-Monographie p. 148 unten. In dem von Gibb I. p. 373 Anm. 2 zitierten Hadís heißt es: اطلبنى عند القلوب المنكسرة والقبور المندرة.



Haufen Neugieriger heran, tadelnd und auf dies oder jenes ratend. Einer erkennt in ihm Edhem wieder und meint, das Außersichsein deute auf Ekstase hin. Ein anderer behauptet, an diesem Zustande sei Edhems Aufenthalt in der Grotte schuld, da solche Einsiedler von den Ginnis geplagt zu werden pflegen; überhaupt eignen sich die Gräber nur für höhere Wesen als Zufluchtsort. Wieder ein anderer ist der Ansicht, der Schlag müsse von draußen erfolgt sein, während eine weitere Stimme befürchtet, es könne dies von der List und Zauberei der Frauen herühren. Auch wird ein apoplektischer Anfall darin erblickt; da täte es not, dem Kranken zur Ader zu lassen. Man ruft 'Isá, der sofort herbeieilt und sobald er den Puls geprüft hat, die wahre Ursache errät. Doch läßt er darüber nichts verlauten, ja, um die Leute irrezuführen, sagt er — natürlich unnütze — Zaubersprüche her und behaucht insgeheim Edhem. Dieser kommt unter seinem Segenshauche in der Tat wieder zur Besinnung. Nachdem sie miteinander in die Höhle zurückgekehrt sind, bettet ihn 'Isá auf sein Lager und redet ihm nachdrücklichst zu, ihm seinen Kummer anzuvertrauen, damit er ihn heilen könne. Edhem gehorcht, seufzt tief auf und beichtet sein Geheimnis, das 'Isá freilich schon geahnt hat, bevor jener zu sprechen anfangt. 'Isás eindringlichster Rat geht dahin, Edhem möge der Liebe entsagen, da sie ihm kein Glück bringen könne; er wisse ja nicht einmal, daß das Mädchen, das er erblickt habe, Hüma Sultán, Tochter des Padischah, sei; überhaupt müsse er auf der Hut sein, davon irgendwo Erwähnung zu tun, widrigenfalls sein Kopf auf dem Spiele stände. Edhem entgegnet auf diese Vorstellungen mit einem tiefen Seufzer und mit einer Rede voll Leidenschaft, er wolle in diesem Falle sein Leben opfern und sterben;<sup>1)</sup> wenn 'Isá um ihn wahrhaft besorgt sei, so möge er für seine Seele beten. Todesschweiß steigt ihm auf, während sein geistiges Auge bereits den Tod schaut. Höchst pathetisch beschwört 'Isá Alláh, Edhem gesunden zu lassen. Letzterer erholt sich, leider für nicht allzulang, denn kaum öffnet er die Augen, seufzt er wieder, und zwar so tief, daß ihn die Krankheit von neuem befällt. Ärztliche Hilfe ist unter solchen Umständen ohnmächtig, Finsternis dringt ihm in die starrenden Augen, während er kläglich weint und sich wie wahnsinnig an die Brust schlägt. Die Nacht bricht herein....

Wer diese Geschichte von dem Standpunkte betrachtet, daß er ein abgeschlossenes Ganzes vor sich zu haben glaubt, der kann sich naturgemäß mit der rührend simplen Handlung nicht zufrieden geben, vielmehr muß er Gibb recht geben, daß 'in any case it is of the slightest, and contains hardly any plot at all'. Ganz anders aber, sobald man innegeworden ist, daß dies lediglich ein oder — höchstens — zwei Kapitel sind, die Erzählung über die allerersten Anfänge nicht hinausführend: Šabit sagt ja nirgends, daß Edhem gestorben wäre. Als ein Bruchstück beurteilt, erscheint nun

<sup>1)</sup> Das Hadís *من مات من العشق فقد مات شهيداً* wird zwar ausdrücklich nicht zitiert, bildet aber deutlich den Tenor von Edhems Rede.



die EH-Fabel in wesentlich günstigerem Lichte, ja man wird nicht umhinkönnen, der Erzählungskunst Sábíts sein unumwundenes Lob angedeihen zu lassen, da er es versteht, uns gleich in der Exposition kräftig zu packen, im ganzen sowie in den Details. So greife ich die Szene vor dem königlichen Schlosse, wie Edhem die schöne Hümá erblickt, heraus. Leidenschaftlich glühend ist die Wechselrede der beiden Freunde, ungemein lebendig wiederum die Darstellung des Volksauflaufs um den in Ohnmacht gefallenen Edhem. Aber auch die Gesamterzählung, sieht man vom schleppenden Zusatze aus der zweiten Redaktion ab, fließt unaufhaltsam vonstatten; sie wird von Sábíts Pathetik unterstützt und durch seine Filigrantechnik belebt. Ich wüßte an ihr kaum etwas auszusetzen. Allerdings läßt es sich anders nicht erwarten: Man kennt ja unseren Dichter von seinem Zafer-náme und namentlich von seinen 'komischen Erzählungen' her als einen meisterhaften Erzähler, der überdies scharf zu pointieren versteht. Ob dieses Erzählungstalent auch für ein großangelegtes romantisches Epos ausgereicht hätte, soll damit nicht gesagt sein.

Erst um viel später, an einer Zusatzstelle, beklagt sich unser Dichter über das nachlassende Gestaltungsvermögen mit den Worten (150r):

خارج اولمشدی نقد کنجینه \* بوش ایدی پشتخته سینه<sup>1)</sup>

„Vorausgibt war bereits das Bargeld des (Geistes-)Schatzes: Das Schreibpult der Brust war leer“.

In der Tat dürfte das kein Ende nehmen wollende Beschwören Alláhs<sup>2)</sup> sowie der hervorstechende lehrhafte Ton des darauffolgenden Erzählungsrestes, dessen sich häufende Reflexionen und Gnomen eine gewisse senile Geschwätzigkeit und mangelnde Bewegungskraft verraten. Hingegen scheint mir die in den allerletzten fünf Zeilen enthaltene Darstellung der hereinbrechenden Nacht oder die übrigen, gleichaltrigen Zusatzgesänge X, XIII—XIV dem sonstigen Sábít-Schilderer in nichts nachzustehen. Man möge darin keinen Widerspruch erblicken: Hat doch die epische Gestaltung von der lyrischen unterschiedene Erfordernisse, die Sábíts Altersjahre eben nicht mehr imstande waren zu erfüllen.

Übrigens kann man auch über den weiteren Inhalt von EH kaum im Ungewissen bleiben. Einzelheiten sind zwar nicht zu ahnen, die Gesamtidee aber steht unverrückbar fest: Die Liebesbemühungen Edhems um Hümá, bis sie schließlich einander nahezu erreichen. Indessen bleibt wohl auch ihnen die *vuslet* versagt und sie sterben. Ich weiß, daß Nábí die Geschichte seines Chajr-ábád zu einem glücklichen Ende führt, ja den Gávid einen wirklichen Liebesbund schließen läßt. Doch ist dabei mehreres zu bedenken: Chajr-ábád ist im J. 1117, also lange nach der ersten Beschäftigung Sábíts mit EH entstanden; die Fassung Nábís ist stark

<sup>1)</sup> Vgl. meine Sábít-Monographie p. 97 unten!

<sup>2)</sup> Nicht außeracht zu lassen ist hier jedoch das oben p. 153 erwogene Anlehnungsmoment!



mit märchenhaften Elementen durchsetzt; Ġávid ist keine führende Persönlichkeit; es widerspräche allem Herkommen, würde die Liebe Edhems und Hümás nicht etwa in unendlichem Schmachten ausklingen. Die Frage, worin die von Šabít behauptete Selbständigkeit der Invention bestehen soll, ist wohl dahin zu beantworten, daß unser Dichter in der Tat seine Helden einem ungewohnten Milieu entlehnt hat und dementsprechend die Verwicklung der Handlung etwas anders als bis dahin üblich vorzunehmen gedachte.

Einiges muß noch zur handschriftlichen Überlieferung des Schlusses bemerkt werden. Während die Kodizes R und J 297 mit dem Verse

بر مداد سیاهوش شب ایدی \* مردم دیده دن مرکب ایدی

„Wie eine schwarze Tinte war die Nacht, sie war aus Augäpfeln<sup>1)</sup> zusammengesetzt“ (i. e. so dunkel wie die schwarze Pupille; *mürekkeb* 'Tinte' → *midád*!)

enden, lassen AF 158 a,<sup>2)</sup> Chp 523 und H 661 danach noch den Vers

شب دکل بخت واژگونه سیدر \* <sup>3)</sup> سحر دن ادھک نمونه سیدر

„Nicht Nacht ist dies, sondern sein (i. e. Edhems) trauriges (wtl. verkehrtes) Schicksal; es ist eine Zaubereiprobe Edhems“, oder „es ist das Gegenbild Edhems infolge dessen Bezauberung (seitens der Hümá)[?]“

folgen. Dem schließt sich in AF 158 a ohne jegliches Kennzeichen, ganz unmittelbar, als ob es noch zu EH gehörte, das Taqríz Kjámí efendis<sup>4)</sup> an, das in Chp 523 zwar auch am Ende der Dichtung begegnet, doch vom EH-Texte durch Überschrift getrennt ist. Außer zwei höchstwahrscheinlich echten Versen an anderen, wieder aber der zweiten Redaktion entstammenden Stellen schalten die Hss. AF 158 a, Chp 523, H 661<sup>5)</sup> vor den letzten Vers der Hs. R einen Passus von 5 Versen ein, die folgendermaßen lauten:

ذیل روزه دوکلدی قهوه شام \* لکه لندی بیاض ساده تمام

<sup>6)</sup> دورلوب حقه مداد سیاه \* روی قرطاس زرّی ایدی تباه

ختم صباغ شب اولوب ریزان \* سیل رنگ<sup>7)</sup> سیهدن طولدی جهان

a) Hs. دورلوب b) Hs. سیهدن

<sup>1)</sup> Welche Erwägung mag den Dichter zur Wahl von *merdüm-i dide* st. des üblichen *merdüm-i çeşm* veranlaßt haben? Alliterationsrücksichten (vier *d* hintereinander im II. und *midád* im I. Halbverse neben je einem *idi* in beiden)?

<sup>2)</sup> Am Rande wie überhaupt der ganze Zusatz aus zweiter Redaktion (vgl. oben die Tabelle!).

<sup>3)</sup> So H 661, Chp 523; hingegen AF 158 a *سحر sahar-i*, das keinen annehmbaren Sinn des schwierigen Verses ergeben will. Das Ausrufzeichen in meinem Šabít p. 37 wäre zu streichen.

<sup>4)</sup> S. unten p. 189.

<sup>5)</sup> Für die beiden letztgenannten ist dies, da meine Notizen hier lückenhaft sind, mit Sicherheit aus der Versanzahl zu schließen.



زن چرخ ایتدی شانه سمنه میل \* دوشدی وجه نهاره طره لیل

چشم جانانه نك ایدوب یغما \* خرمن سرمه سن توزدی صبا

„Auf die Schleppe des Tages wurde der Kaffee des Abends ausgeschüttet und es wurde der weiße Anzug (*bejáz sâde*, Redhouse: *aq sâde*, a plain white dress) durch und durch fleckig. Das Tintenfaß mit schwarzer Tinte stürzte um und zerstörte die goldene Papierfläche. Der Krug des Färbers der Nacht ergoß sich und die Welt füllte sich vom Strome schwarzer Farbe. Das Weib des Himmels bekam die Lust sich zu kämmen und es fielen auf das Antlitz des Tages die Stirnlocken der Nacht. Der Zephyr plünderte die Kollyriumscheune des Auges des Geliebten und zerstäubte (jenes schwarze Kollyrium)“.

Man ist hiemit notwendig vor die Frage gestellt, ob man es da mit echten Versen oder mit fremden Zutaten zu tun hat. Gegen erstere Annahme braucht der Umstand, daß das Einschiebsel keinerlei für Sâbit doch so charakteristische Wortspiele zur Schau trägt, daß da vielmehr der Phantasie allein das Feld überlassen wird, nicht zu sprechen. Die vorhergehenden gemeinsamen und daher unzweifelhaft echten Verse, soweit sie derselben Schilderung der Nacht gewidmet sind, zeigen ja mit Ausnahme des letzten Verses der Hs. R ebensowenig Wortakrobatik. Das Alte und das Neue, wenn man so sagen darf, bewegt sich sichtlich in ein und demselben Geleise. Auch die Länge der Schilderung braucht angesichts jenes mächtigen Kataklysmas nicht zu überraschen. Man merkt aber, daß die Vorstellung *midâd* zweimal zur Metapherbildung herangezogen wird. Und was noch mehr ins Gewicht fällt: Es wäre schier unbegreiflich, warum eine — neben dem Kodex J 297 — besonders in bezug auf EH so vollständige und ziemlich späte Handschrift wie R sich eine derartige Lücke zuschulden hätte kommen lassen, zumal der letzte gemeinsame Vers *bir midâd-i sijâh-veš* etc. von jenen fünf und von *šeb dejil* etc. eingeschlossen erscheint. Vielleicht mag die Beobachtung in dieses Dunkel einiges Licht hineinbringen, daß Chp 523 und AF 158 a von den drei den EH-Text zum Schlusse amplifizierenden Hss. gleich darauf das Taqriz des Kjâmî efendi anschließen, sodaß man in Ermangelung eines Besseren zur Vermutung geführt werden könnte, die fraglichen Verse seien von letzterem, dessen Bewunderung für Sâbits EH wir noch kennen lernen werden, aus irgend einem Grunde interpoliert. Natürlich kann und soll dies nicht mehr als eine sehr vage Vermutung bedeuten.

Das Versmaß, in dem Sâbit sein EH, u. zw. in Mesnevî-Form abgefaßt hat, ist die auch sonst häufige Chaffif-Variation

→ ٢ ٢ — — | ٢ — ٢ — | ٢ ٢ — ,

die durch Nizâmîs Häft pâkâr geweiht, nach dem Vorgange dieses von zahlreichen persischen und türkischen Dichtern für ihre Epen immer wieder angewandt wurde.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. Gibb I. p. 109.



Jedes Metrum übt, wenn vielleicht auch nicht in gleichem Maße, auf die Sprache der Dichter seinen Einfluß aus.<sup>1)</sup> Sehe ich von Allgemeinheiten, Stilfragen und bereits Bekanntem<sup>2)</sup> ab, so unterscheide ich zweierlei in der Art und Weise, wie sich der Dichter äußerlich mit *zarûret-i vezn* auszugleichen sucht: Einmal sind es Abweichungen vom normalen Messen der Wörter, ohne jedoch Deformationen im Wortinnern hervorzurufen, das andere Mal — umgekehrt — sonderbare Formbildungen, die unter dem Drucke des Versmaßes entstehen, ohne metrische Eigentümlichkeiten. Durch Wiederholungen, die natürlich auch außerhalb dieser beiden Eventualitäten stattfinden können und in einem solchen Falle einen dritten hier zu berücksichtigenden Punkt darstellen, gewinnen die vorkommenden Einzelfälle nur an Beweiskraft.

Die metrische Behandlung des in EH enthaltenen Sprachmaterials weist in der Tat gegenüber den hergebrachten Regeln einige Unregelmäßigkeiten auf, von denen nicht etwa alle durch nachlässige Handhabung zustandegekommen sind. Zwar ist dies eigentlich ein ziemlich seltener Fall — das Chaff-Versmaß scheint fürs Türkische sehr geeignet — umso interessanter aber, da man darin zugleich schüchterne Konzessionen der poetischen Kunstsprache an den Volksmund zu erblicken hat. Dies betrifft einige Fremdwörter, in denen dank der türkischen Aussprache gegenüber den ursprünglichen veränderte Quantitätsverhältnisse platzgreifen. Dabei müssen wir eine zweifache Möglichkeit unterscheiden: a) Fremdwörter, die bis ins Volkstürkische eingedrungen und vollständig amalgamiert sind und b) solche, bei denen dieses Moment gleichgültig ist, auf die aber bestimmte volkstümliche oder einheimische Lautgesetze analog angewendet werden.

Daß das persische *هيج* längst das volle Bürgerrecht in der türkischen Volkssprache erlangt hat, braucht nicht erst auseinandergesetzt zu werden. In der Tat zögert Sábít nicht, das Wort in Gestalt von *hiç* und demzufolge ohne Überschlagn vor folgendem Konsonant zu gebrauchen (132v4, 133v6, 137v10).<sup>3)</sup> Ähnlich *ullah* — — (145v18), *ja* ‚oder‘ (146v11; nicht Interjektion! vgl. Deny § 975 ss. und § 1035 s.), *zingirli* — — (149v15),<sup>4)</sup> *baghçelerde* — — (148v14),<sup>5)</sup> *kjaghdy-châne* — — (149r18),<sup>6)</sup> *tez* (*jetişmezseniz*) st. *tiz* 154v4, *mum* (*donanmasy*) st. *mum* 155r13.<sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. Nöldeke GIPh II. p. 188 ss.

<sup>2)</sup> Ich denke da namentlich an die einschlägigen Partien in den Einleitungen G. Jacobs zu seinen Ausgaben der *Divâne Mehmeds II.* und *Solimans des Großen.*

<sup>3)</sup> Hingegen mit Überschlagn *hiç* — — 134v4.

<sup>4)</sup> Derselbe Wortlaut wie in EH (*زنجیری سروه* Dat.) begegnet auch im *Zafer-nâme* p. 52, 12, mit dem Unterschiede aber, daß *زنجیر* an letzterer Stelle — — | — — | — — (Mutaqâryb!), also überlang zu messen ist!

<sup>5)</sup> Hingegen *bâgh* ‚Garten‘; vgl. *bâgh<sup>da</sup>* — — 132r11, *bâgh<sup>lârda</sup>* 148v14.

<sup>6)</sup> In der ersten Hälfte desselben Halbverses heißt es jedoch *kjaghdy* — —!

<sup>7)</sup> Auf die türkische Neigung zur Vokalverkürzung, soweit sie das Aufgeben des Überschlages in arabischen und persischen Wörtern begünstigt, hat — wie auf so



Durch volkstümliche Aussprache, die sowohl die Nisbe als auch andere auf langes *i* auslautende Formen verkürzt, erkläre ich *ترجای* *tirjaki*, *بگی* *bengi* (134v3), *فرنگی* *firengi* (ibid.; 146r13), *کرسیده* *kürside* (Lok.; 157r11), *یعنی* *ja'ni* (143r12, 153r15; auch bei älteren Dichtern nicht ungewöhnlich). Nach Analogie türkischer Lautgesetze wird zur Behebung der Doppel- oder vielmehr Tripelkonsonanz — letzteres mit Rücksicht darauf, daß zum Unterschiede von der Volkssprache die Erscheinung in gebundener Rede hauptsächlich nur dann eintritt, wenn das nächstfolgende Wort oder das Suffix mit Konsonant anlautet — wird ein Hilfsvokal eingeschoben in den Fremdwörtern *شهرد* *šehirde* (149r4), *عقل* *aqyl* (154v3), *وجه* *veğih* (157r5), *بخل* *bachyl* (157v5), die somit zu Jamben werden<sup>1)</sup>. Freilich kommen daneben regelrechte Überschlüge vor, z. B. *دهرد* *dehr'de* (151r4).

Eine andere Anomaliengruppe bildet auslautendes *n* mit vorhergehendem langem Vokal, sofern die so auslautenden Fremdwörter entgegen den Regeln der persischen Metrik Überschlag erhalten: *kemân'lary* — *qahr'mân'lary* (im Reim 144v14, es sei denn, daß man *-lary* läse), *ğân'dan* (153v7), *ma'ğûn°* (154r6), *perišâm°* (155v7), *ğân°* (157v10). Gegenüber dem sonstigen regelrechten Messen derartiger Silben bei Sâbit müssen die aufgezählten Fälle freilich für poetische Lizenzen betrachtet werden. Es fragt sich nur, ob es nicht möglich ist, sie als gleichzeitig unbewußt angestrebte Lockerung eines persischen Gebrauchs zu werten, der vom türkischen Standpunkte aus eigentlich keine Berechtigung haben dürfte.

Verhältnismäßig nicht selten begegnen wir Überlängen in türkischen Wörtern. Ich zähle zunächst die vorkommenden Fälle auf: *bâš°*, *tâš°* (133v5, im Reime, doch nicht ganz gewiß, da das Redif *یاور* evt. zur Not mit der *Imâle jâtur* gelesen werden kann, wodurch sich der Überschlag erübrigte<sup>2)</sup>,

manches in seinen turkologischen Arbeiten — bereits G. Jacob in seinem *Divan Sultan Mehmeds des Zweiten* (Berlin 1904) p. 15 vor Jahren hingewiesen, ohne aber, sollte ein solcher Fall keinen metrischen Verstoß bedeuten, dabei die entscheidende Rolle der ins Volkstümliche übergegangenen Fremdwörter hervorzuheben. Gleichwohl lag auch dort ein Wort wie *مردار*, vulgär *murdar*, *mundar* vor, das eben im Vulgären äußerst verächtlich, zum folgenden Subjekt *raqib* (auch beachte man hier das Zusammenstoßen von je einem Aus- und Anlaut-*r* im Hinblick auf G. Jacob, S. Soliman des Großen *Divan*, Berlin 1903, p. 36 s. und EH 146r3 *فرنگی* *firngi*, nicht *fireng°*; dagegen 158r9 *-veš keb idi* — *— — —*) vorzüglich paßt. (Siehe indessen meinen Sâbit p. 9, wo im zweit-letzten Verse dasselbe Wort den Überschlag erfordert, leicht erklärlich, da es dort vor dem Redifworte, also im Reime steht). Der andere von Jacob fürs Aufgeben des Überschlags beigebrachte Beleg (*تقلید*) ist zu streichen, da das ihm nächstfolgende Wort (*edib*) mit Vokal anlautet.

<sup>1)</sup> Vgl. G. Jacob, *Zur Grammatik des Vulgärtürkischen*, ZDMG 52, p. 718 und Luigi Bonelli, *Appunti grammaticali e lessicali di turco volgare*, Actes du Douzième Congrès International des Orientalistes, Florence 1901, p. 317; M. Bittner, *Der Einfluß des Arabischen und Persischen auf das Türkische*, p. 97 s.

<sup>2)</sup> Sehr unwahrscheinlich, da in einem Ghazel Sâbits (fol. 62r s.) *taš*, *jaš jatur* geradezu auf *ferâš°*, *ma'âš° jatur* reimt.



*bášy, tášy*, (137v4, im Reime), *báša, táša* (155v8, im Reime), *bášy, jášy*, (154r14, im Reime), *táš°* (143v10, im Reime, mit darauffolgendem Vokal!), daneben z. B. *baš verirsín* — — (155v5), *bašda* — — (143r9); *qár°* (133v17), *áč°* (134r9), *áč°lyq* (142v7), *áq°* (149v4—5, zweimal), *Sary-jár°-lara* (149r6, im Reime), *át°* (149v14), *áz°* (154r15), *ságh°lyqdan* (157v13). Vollständigkeitshalber bemerke ich, daß mit Ausnahme der eigens angezeichneten Fälle sämtliche jeweils nächstfolgende Wörter mit Konsonanten anlauten. Die Schlußfolgerung aus obigem Verzeichnis ist sehr leicht zu ziehen: Es sind das offenbar durchweg einsilbige Wörter von Typus (*x*)*ax*,<sup>1)</sup> die eine auffallende Neigung zu Überlängen an den Tag legen. Dies stimmt auch mit der in meiner Sábít-Studie auf p. 154 gegebenen Zusammenstellung<sup>2)</sup>, ausgenommen den dort von Zafer-náme p. 47 Z. 2 v. u. hergeholten Fall طوبن — —, der aber zweifellos mit der häufigen Persianisierung desselben Wortes (vgl. Izáfet-Konstruktion und Reim in EH 146v19: صدمه آشوب — —) zusammenhängt.

In bezug auf eigentümliche Wortbildungen, die offenbar dem Zwange der gebundenen Rede ihr Dasein verdanken, führe ich zunächst zwei Neologismen an: نظاره, 'scharf beobachtender Blick' (153r15, 153v7)<sup>3)</sup> und

<sup>1)</sup> *x* als Sigel für einen beliebigen Konsonanten.

<sup>2)</sup> Bonelli sagt l. c. p. 324 richtig, 'vocali per sè naturalmente brevi si possono talvolta pronunciare lungha, se su di loro vi sia enfasi' und belegt es durch zwei Beispiele, deren erstes das Sprichwort *azağyq ašym, qavğasyz bášym!* (vgl. Ahmed Vefîq's Sprichwörterammlung p. 14, Tekke-záde M. Sa'íd p. 21, E. J. Davis p. 18 — letzterer wie gewöhnlich mit sehr unvollkommener Interpretation — usw.) ist. Diese Erklärung für unsere Fälle heranzuziehen, geht im allgemeinen nicht an, denn man müßte sich sodann fragen, warum denn auch andere türkische Monosyllaba der besprochenen Erscheinung nicht unterliegen. Irgendein Zusammenhang zwischen der von mir festgestellten Erscheinung und Bonellis Belege mag aber dennoch bestehen, denn es fällt in letzterem zu sehr auf, wie aufnahmefähig sich gerade eine offene *a*-Silbe für Dehnung in Verbindung mit dem Satzakkzent erweist, um sogar den natürlichen Wortakzent umzustoßen. (Das von Bonelli an zweiter Stelle angeführte „... gitti“ ist seiner Struktur nach anders geartet und daher für unsere Betrachtung unverwendbar.)

<sup>3)</sup> Die betreffenden Stellen lauten:

ابلیوب یعنی مدّ نظاره \* باقدی طرح سرای خنکاره

„Er richtete nämlich seinen forschenden Blick hinüber und schaute auf das in seinen Umrissen sich abzeichnende (*tarh*) Seráj des Herrschers“.

غرق اولوب مهرکیبی انواره \* جاندن ایمل ایدی نظاره

a) „Wie die Sonne war er in Licht getaucht; b) er tauchte in ein Licht, das wie die Sonne strahlte, und a) hätte aus seiner Seele ein Fernrohr gemacht (*mihr* → *nazzáre*); b) blickte aus ganzer Seele (*ğándan*) hinüber“.

Daß der Ausdruck, sonst 'Fernrohr' bedeutend, hier durch das Versmaß erzwungen ist, beweist der Vers gh 58v6;

افندی فصل بهار اولدی لالهزاره بیور \* نگاه لطفله نرگساره نظاره بیور

„Herr, die Frühlingszeit ist gekommen, beliebe dich in den Tulpengarten zu verfügen und mit liebevollem Blicke die Narzissen zu betrachten“ (*nergis* als Symbol des Auges → *nigjáh, nezáre*).



كُل *kümmel* „die Vorzüglichen“ (144r19, 145v1; beide Male in der Verbindung كَلْ زَمْرَة *mürsel*). Recht bezeichnend sind in dieser Beziehung die bei Sábít verhältnismäßig nicht so seltenen Verschleifungen: فاسده (143v9), ايكى آلَم (141r16), طابجه آله (138v12), نيجه أولور (144v10), سلسله آله (148v18, 149v15), تيسه (155r10), صيريفه آلدی (158r1; AF: صرغه الدی). Nicht vorbehaltlos vermag ich folgenden Fall zu verzeichnen: ضيق *zîq*, eng (148r16, reimend mit تضيق), wenn das Wort tatsächlich, wie Zenker angibt, Tahrîf von ضيق ist, nicht etwa adjektivischer Bedeutungswandel aus dem Substantivum ضيق *zîq*.

Hier mag endlich an gewisse Wiederholungen erinnert werden, u. zw. meine ich solche, bei denen es sich um die an derselben metrischen Stelle gleichartig reproduzierten Ausdrücke oder Phrasen handelt. Gleichwohl dürfte nicht in allen die metrische Form bestimmend gewesen sein, es können ja auch mehr oder weniger dunkle, unbewußte Reminiscenzen dabei mitwirken, selbst wenn die betr. Stücke verschiedenen Schaffensperioden angehören sollten. Ist doch nicht unbekannt, daß die Dichter des Nahen Orients seine Verse zumeist und Hunderte anderer auswendig kennen. Freilich spielt noch das Moment der erstarrten Dichtersprache samt ihrem konstanten Bilderinventar mit hinein. All dem haben wir hinwieder den Gegenstrom der dichterischen Individualität entgegenzustellen, da sonst das gleiche Metrum vielfach gleiche Ausdrucksweise und Wiederholungen bei verschiedenen Dichtern zur Folge haben müßte. Als eines Kriteriums glaube ich mich des Umfanges solcher Dubletten bedienen zu sollen, da ich der Meinung bin, daß umfangreichere Gleichheiten vornehmlich der Wirkung des Gedächtnisses zuzuschreiben sind. Es liegt in der Natur der Sache, daß auch das aufgestellte Unterscheidungsmerkmal kein Präzisionsinstrument ist, noch es sein kann, weil die beiden ermittelten Faktoren nur allzuleicht ineinandergreifen. An einigen ausgewählten Beispielen möge zunächst die Wirkung des gleichen Versmaßes auf die Diktion aufgezeigt werden:<sup>1)</sup>

..... قللى يومده (156r3, U; 'fsá redet Edhem zu) „mach den Mund (wtl. ‚den Haarigen‘, sicherlich sehr trivial!) zu und ...“ (150r13, Z) „würde (der Mund des Tintenfassers) den haarigen Schlund nicht aufmachen...“ Beides am Versanfang.

..... ملك معناده غوث اعظمدر (143v4, U) „(‘Alî) ist die große Hilfe im Königreiche des mystischen Nachsinnens“ ~ ولايتده غوث اعظمدر (154r10, U) „(Edhem) der die große Hilfe a) in der Heiligkeit, b) im ganzen Rayon (*vilâjet*) ist“.

..... محب وآله (144r13, U) „den Gefährten und der Familie (Mohammeds)....“ ~ محب وآله (144r19, U). Beides am Versanfange.

ينه شد نطاق عرفان ايت \* مدح شاهنش جهان ايت (144v2, U; an Mustafá II.) „schnalle neuerdings den Gürtel des Wissens (d. h. der Dichtkunst) fest und preise den weltbeschützenden Herrscher der Herrscher!“ ~

<sup>1)</sup> Die Buchstaben U und Z deuten im nachstehenden den ursprünglichen Bestand, resp. die Zusatzgedichte an.



شیدی شد نطق جان دمیدر \* وصف شاهنشہ جهان دمیدر

(145v 2, Z; an Ahmed III.) „jetzt ist der Augenblick, den Gürtel des Geistes festzuschneiden, der Augenblick, den Herrscher aller Herrscher der Welt zu preisen“.

Das bereits zu Sábíts Zeiten seltener gewordene Konsekutiv-Gerundium auf *-iġek* erscheint, von einsilbigen Wurzeln gebildet, innerhalb der 31 ersten Verse nicht weniger als dreimal am Anfange eines Misrá'. Auch das *-ib*-Gerundium von beliebigen Stämmen sowie die 3. P. Sg. Praet. der Einsilbler werden an derselben Stelle gerne bevorzugt. Natürlich sind dies nur ganz flüchtige Beobachtungen, denn ein weiteres Eingehen auf speziell diesen Punkt, die Beeinflussung des Stils und der Wortfolge durch das Metrum, würde, selbst wenn auf EH beschränkt, für sich allein eine Abhandlung erfordern.

Hingegen scheint das Gedächtnis folgende Fälle beeinflußt zu haben:

رزمه کله تاب تیغندن \* موم کردار اریدی روین تن

(144v 15, U; von Mustafá II.) „würde der Bronzeleibige (d. h. Isfendijár) mit ihm in Kampf geraten, so zerflösse er wie Wachs unter der Hitze seines Schwertes“ ~

عهدنه کله تاب تیغندن \* موم کبیری اریدی روین تن

(145v 10, Z; von Ahmed III.) „würde der Bronzeleibige in sein Zeitalter kommen, ...“

اویدی تدیری حکم تقدیره \* باشادی سرکشانی تدمیره

(145v 15, Z; über Ahmed III.) „seine Geschäftsführung folgte der Weisheit der göttlichen Vorsehung; er fing an, die Stolzen (Aufständischen) zu vernichten“ ~

اویدی تدیری حکم تقدیره \* باشادی خصمی قهر و تدمیره

(148r 6, U; an den Šejh-ül-islám Sejjid Fejzulláh) „... den Feind zu bezwingen und zu vernichten“.

قلمی خط شیخی نسخ ایتدی \* شرکت فاسده آیدی فسخ ایتدی

(144v 10; über S. Mustafá II.) „seine Feder brachte die Kalligraphie des Šejh [Jáqút] zum Verschwinden; (Jáqút sowie überhaupt alle Schönschreiber) waren (ihm gegenüber) eine faule Gesellschaft, die er auflöste“<sup>1)</sup> ~

کیدرک خط شیخی نسخ ایلر \* معنی اشتراکی فسخ ایلر

(150v 7, Z; über den Dichter und Schönschreiber Na'fí) „immer mehr...; den Begriff einer Mitbeteiligung hebt er auf“<sup>2)</sup>

Die Beispiele, ließen sich, soweit sie das Metrisch-Stilistische betreffen, vermehren. Sehr ergiebig wären da die im gleichen Versmaße oder zumindest im gleichen Schlußversfuße auffallend häufig wiederkehrenden gleichen Reimwörter.

Mit dem, was ich über die durch Einwirkung des Metrums bedingten Anomalien gesagt habe, will ich selbstverständlich durchaus nicht behauptet haben, daß jene Erscheinungen nicht etwa schon vor Sábít zu verzeichnen wären. Mir kam es aber auf ein Doppeltes an: Einmal ge-

<sup>1)</sup> Zu beachten: *qalem*, *chatt* → *nesch* ‚Abschreiben‘. Zur Doppelbedeutung von *nesch* s. V. v. Rosenzweig, Joseph und Suleïcha p. 188 Anm. 22, p. 193 Sp. b Anm. 7. *širket-i fáside* ist ein Rechtsterminus, desgleichen *fesch-üš-širket*.

<sup>2)</sup> Siehe oben p. 162.



hört dies zur allgemeinen Charakterisierung von EH, andernteils erscheint es notwendig, im Hinblick auf die einst zu schreibende Entwicklungsgeschichte der osmanischen Kunstmetrik das Ausmaß derartiger Abweichungen festzustellen und somit einen Baustein zu ihr zu liefern, der umso mehr ins Gewicht fällt, als Sábit einen der wichtigsten und interessantesten Charakterköpfe der frühen Übergangszeit vorstellt.

Machen wir nunmehr den Reim in EH zum Gegenstande unserer Betrachtung, so gesellt sich zu den soeben erwähnten zwei Beweggründen noch ein dritter hinzu: das Bestreben, aus dem Reimmaterial Schlüsse für die damalige Aussprache des Osmanisch-türkischen zu gewinnen. Man darf sich jedoch in letzterer Beziehung nicht gar zu überspannten Hoffnungen hingeben. Wir werden sofort sehen, wie schwankend sich diese Grundlage bereits als solche herausstellt. Außerdem darf man nicht vergessen, daß Sábit ein Bosnier war, dem verschiedene Ausspracheeigentümlichkeiten auf lebenslang anhaften konnten. Und zu allem Überfluß: Trotzdem unser Dichter dem Volkstümlichen so gerne freien Lauf läßt, gibt es gewisse Grenzen, über die er nicht hinweg kann. So bestimmt ihn die feste Orthographie von pers. *جان*, das Wort, sooft es im Reime vorkommt — es ist dies in EH nicht weniger als zwölfmal —, stets mit den auf unzweifelhaftes *-án* auslautenden Fremdwörtern zu reimen. Vielleicht ist es nur Zufall, daß man unter seinen Gegenreimen nicht einmal z. B. das Ablativsuffix *-dan* (*-den*) wahrzunehmen hat. Zum Beweise, daß die neben *heman* übliche Aussprache *hemen*<sup>1)</sup> ihm deswegen nicht geläufig gewesen wäre, reicht all dies natürlich nicht aus. Den Fall *meselá* — *آسا* *ásá* verzeichne ich, weil einige Wbb. (Meninski, Bianchi-Kieffer, Zenker) auch die Aussprache *meselen* feststellen. Das spondäisch gemessene *قالب* findet man durchaus korrekt einem Reime wie *مشرب* *mešreb* gegenübergestellt. Da aber auch die Aussprache *qálib* (vulg. *qalyp*, *qalup*!) vorkommt, erscheint es durchaus nicht ausgeschlossen, daß Sábit bei passender Gelegenheit *قالب* nicht auch mit irgendeinem auf *b* auslautenden arabischen Part. act. I. gereimt hätte. Teils gelehrtes Herkommen, teils unberechenbarer Zufall tragen also ihrerseits dazu bei, das Bild recht schwankend zu gestalten. Man muß sich daraufhin bezüglich der aus dem Reime für die wirkliche Aussprache zu folgernden Rückschlüsse auf einen nur recht mageren Gewinn gefaßt machen. Nichtsdestoweniger gebietet die Rücksicht auf erstere zwei Punkte, auch diesen Gegenstand in den Kreis unserer Behandlung einzubeziehen.

Unter den — wenigstens für unsere Begriffe — anomalen Reimpaaren nimmt die Gleichung *a - e* die erste Stelle ein. Es hätte wohl keinen Sinn, hier alle die 58 Fälle einfach der Reihe nach aufzuzählen, darunter freilich so eklatante wie z. B. *derdinde - ardynda* (Reim: *derd - ard*, 134r14), *nevden - pastavdan* (Reim: *nev - pastav*, 138v1), *kesdi - basdy*

<sup>1)</sup> Diese Alternative verzeichnet auch G. Bergsträßer in seiner „Phonetik des Türkischen nach gebildeter Konstantinopler Aussprache“ ZDMG 72, p. 234 s. Anm. 4.



(Reim: *kes-bas*, 141r4, 141v5), *terler-charğar* (Reim: *terle-charğa*, 152r10), wo der unzweifelhaft präpalatale Charakter dem ebenso unzweifelhaft postalatalen schroff gegenübersteht. Erhöhtes Interesse bieten aber mit Rücksicht auf A. Fischers „Vokalharmonie der Endungen an den Fremdwörtern des Türkischen“ (Leipzig 1920) solche *a*- und *e*-Reime, in denen ein suffixfreies Wort einem suffigierten oder zwei suffigierte einander korrespondieren, wobei am häufigsten zwei Fremdwörter, seltener ein solches mit einem türkischen, nur zweimal zwei türkische Wörter kombiniert werden. Man erhält sodann folgende Variationen:

a) Nominativ, resp. suffixloser Akkusativ und Dativ:

دنیاه - مایه (142v14), انکاره - بیچاره (140r4), ایمانه - فرزانه (132v17), آله - لاله (143r10), عیایه - همسایه (154r8), پریشانه - افسانه (153r15), خنکاره - نظاره (155r7), آشوبه - محبوبه (156r1), یاره - چاره (139r1).

b) Nominativ und Lokativ:

ررفده - یکدخته (135v17), دریاده - باده (155v1).

c) Nominativ und Ablativ:

احساندن - Aden عدن (138r4), موسادن - یمن (131v4), حسن - نوندن (155v1), رازندن - افکن (149v3), باصقندن - ایکن (149r19), کاغددن - تن (147r15), حذر - دیرل (155r10), هنر - حاسدل (145v13), ایدر - قوسهل (Kond.).

d) das Pluralzeichen:

e) Dativ und persische Adverbialendung:

میدانه (146v13), خصسانه (146v13).

Nahezu alle übrigen hiehergehörigen Reimpaare, soweit ihrer noch nicht Erwähnung getan, werden durch suffixlose oder — was ein und dasselbe ist — gleichartig suffigierte Fremdwörter gebildet. Belege: a) جنت - شفاعت (152v12), ساعت - قناعت (134r8), دولت - فرش (131v1), عرش (144r15), اجل - مشعل (152v10), قیافت - صنعت (152r12), وحدت - طاعت (151v15), عالم - معظم (154r10), ادھم - عالم (143v4), مکرم - اعظم (157r11), مذمت - مشقت (156r9), وصلت - فرقت (141r2), اقامت - دقت (143r1), شبیره - مطهره (138r6), منبر - مسطر (157r16), قوت - محنت (143r1), زھری - قھری (152v17), آخول - فیصل (151v1), ختم - سخنور (150v1), (133v12), عینی - عینی (151v13), جھلی - دخلی (157r12): durchweg mit Possessivsuffixen; کیدندن - قیدندن (133v16), پنجره سی - منظره سی (153v3). Recht beachtenswert sind c) drei gemischte Fälle, in denen ein echttürkisches Wort einem Fremdwort gegenübersteht: اولکرنی - منظری (138r19), آطسیدر - شکنجه (157r5), طنبجه (Reim: *ada - dāde*, 146r6) und داده سیدر -

Absolut zwar nicht so stark vertreten, verhältnismäßig aber doch ziemlich häufig ist die Gleichung *i - y*, zu deren Dokumentierung ich aus den 23 gezählten Fällen einen so krassen wie *iš - čarpyš* (154r15) vorerst herausgreife. Den weitaus meisten Prozentsatz bilden da die arabischen Participia activa der I. Form, die gleichgültig, ob und wo sie einen emphatischen oder überhaupt postalatale Vokalisierung bevorzugenden



Mitlaut aufweisen, nicht nur untereinander oder mit den Part. act. der II. und III. Form, was ja vom Standpunkt der arabischen Reimlehre tadellos erscheint (vgl. auch مبدّر - مقصّر 134r19), sondern auch mit *bir* (133r10), *bir-bir* (151r1) und *sirr* (139r3) reimen können; natürlich auch زائل (154v3) und كافر - قاتل (3. P. Sg. Aor.; 133v1). Nicht überraschen wird danach بابالق - مشفق (141v1, 148r18). Besonderes Interesse beanspruchen arabische oder persische Nisbe-Bildungen, ferner verschiedene auf -i ausgehende Nominalformen tertiae wāw oder jā im Reime mit echt türkischen postpalatalen Suffixen oder Grundformen: خلاصی - عاصی (Akk. 142v5), ربابی (154v7); ادباری - جاری (Akk. 146r1), داغری - seferi (Akk. 142v5) — Poss.-Suff. نیسانی (148v7), نورانی — Poss.-Suff. میزانی (157r17); تنوی — Poss.-Suff. نوری (155r16); unsicher خرکوشی (evt. auch Akk.) — Akk. مدهوشی (155r11); یالیسی - موالیسی (Reim: -li, -ly!; 149r5). Vereinzelt: طلسم (157v1). Man beachte: bi-dil - dejil (155v19), also nicht mehr defül (vgl. Deny p. 283, Fußnote); یری (nicht gerü) - کری (153v19).

o - ö: olur - ölür (154v4).

u (ü) - ü: hāmūn - bütün (132r17), çürüdür - qurudur (Aor. fakt.; 132v11), kfuß, Krug - jüz, Antlitz (136v5), dururlar - jürürler (141r7), jüz „Antlitz“ - ojuz (146r3), tekellüfden - Júsufdan (153v13).

Der fakt. Imperativ آققلندر reimt mit بُر (134r6), dieselbe morphologische Variation قالدّر hingegen mit بالدّر, Wade (146v12). Das Verbum subst. در: postpalatal - درّ, „Perlen“ (148r14), präpalatal - بُر (137v8, 155v11). Zur ursprünglichen Aussprache kehrt das türkisierte کور, blind, indem es mit نور (139v8) und قوجنور (133v7)<sup>1)</sup> reimt, zurück. Das persianisierte طوب, ein Reimpaar mit آشوب (146v19) bildend, ist in einem anderen Zusammenhange bereits oben p. 175 berührt worden. Man beachte: هاون - آلتون (134v16) und دلجو - قراکو (148r7); auf قلیون, großes Kriegsschiff, dessen Aussprache in den Wörterbüchern bald mit u, bald mit o angegeben wird, folgen einhellig تون p. „Heizofen im Bade“ (164r5)<sup>2)</sup> und سمندون (ibid. 8).

o - u: olur - bulur (157v10 u. 19); ğerbeze - ğjü — Imp. qo (150v13).

<sup>1)</sup> In meiner Sábit-Monographie p. 156, woselbst der Vers wörtlich zitiert wird, habe ich dieses کور für einen Imperativ gehalten, doch ist diese Bedeutung, wie ich nachträglich bemerke, höchstens nur als ein weiteres Spiel (antithetisch zu ğjörmez) möglich, die ursprüngliche dagegen wie oben. Zu übersetzen demnach: „Der einem sattelwunden Esel ähnelnde Blinde (d. h. Religionslaue) sieht keinen Nutzen im Gebet und betrübt sich, (sobald er davon, sei es bloß andeutungsweise, hört)“. Im übrigen gilt ibid. Fußnote 2 vollinhaltlich.

<sup>2)</sup> Ein schwieriger Vers, auf den Feind bezüglich:

نه عجب قلیچه توندن تونه \* نه قچی وار طپانه قلیونه

„Was Wunder, wenn er von einem Badeofen in den anderen flieht! Was für Hintern müßte er denn haben, um dem (großherrlichen) Kriegsschiffe zu widerstehen?“ Bei E. J. Davis wird die Redensart توندن تونه دوشدی (sonst nur bei Ahmed Vefiq, der denselben Wortlaut bringt) mit „he fell from one bath-furnace to another — from



ö - ü: *ölmek-dir — gümülmek-dir, gjömülmek-dir* (Reim: *öl — gümül, gjömül*; 156r8).

ö - ú: *pür-şúr* (welch letzteres 155r14 regelrecht mit *tennúr* reimt)— Imp. *ایده کور ede-gjör* (vgl. Deny p. 517). Im betreffenden Verse (153r4) scheint aber ein Wortwitz vorzuliegen:

کمه یابانه ای دل پرشور \* قصه بی دکه حصه اخذ ایده کور

„Schweife nicht, verstörtes Herz, in die Ferne; vernimm die Erzählung a) und bemühe dich die Lehre davon zu kapieren; b) ein (Wild)-Esel muß ja deren Lehre kapieren“, so einleuchtend ist sie (*gjúr* → *jaban* [ešeji]; *hyssa-i qyssa*).<sup>1)</sup>

Vollständigkeitshalber erwähne ich noch *سخن*, das bald *sachun* vokalisiert mit dem pers. *mā-kun* (139r16, 156r3), bald *suchan* lautend mit *محبتدن* (139r14) und *دشن* (147r16) reimt.

Überblickt man das hier über den Reim Gesagte, so gelangt man zu folgenden Schlußfolgerungen: Ein präpalataler Vokal kann mit dem entsprechenden postpalatalen reimen. Am meisten ausgeprägt findet sich diese Erscheinung bei den neutralen, weniger bei den gerundeten Vokalen, bei welch letzteren man die Reimgleichung *u - ü* häufiger, *o - ö* dagegen nur ein einziges Mal antrifft. Obgleich mir vorderhand weder für Sábíts übrige Poesien noch für andere Dichter statistische Daten zur Verfügung stehen, kann die soeben aufgestellte Skala unmöglich auf Zufall beruhen. Einerseits dürfte man die Heteropalatalität bei neutralen Vokalen leichter als bei gerundeten hingenommen haben, andererseits läuft überhaupt der neutrale Vokalismus dem gerundeten bei weitem den Rang ab. Das Bild, das sich hier entrollt hat, ist also ein durchaus notwendiges.

Die Heteropalatalität im Reime wird von Mu'allym Nágí in seinen *Ystyláhát-i edebijje* (Stambul 1307h) p. 117 ss. gerügt. Allerdings bekommt man dort (p. 120 Z. 11 s.) auch zu lesen, daß die *esháb-i fesáhat* die Aussprache *نورندن* (*núrinden*) dem zu erwartenden *نورندان* (*núrundan*) vorziehen.<sup>2)</sup> Hervorgehoben zu werden verdient, daß unreine Reime, *one trouble into another* erläutert. Demgegenüber scheint Sábít, der *düşmek* durch *qačmaq* ersetzt, eher die Vorstellung eines Landstreichers vorgeschwebt zu haben, der von einem *kül-chán* zum andern daherzieht. Der zweite Halbvers ändert nur ganz leicht die Redensart *قلیونه طپانه جق کوتی وار*.

<sup>1)</sup> Vgl. dasselbe Wortspiel im Verse 144v18:

اوکه بهرام کور نیرنگی \* نه بیلورجنگی بر بیان اشکی

„Lobe nicht den listigen Behrám Gúr (i. e. Behrám den ‚Wildesel‘, eig. ‚Wildesel-jäger‘); was weiß denn ein Wildesel vom Kampfe!“ — *نیرنگی* muß hier Nisbe sein, da sich sonst kein Reim zu *اشکی* ergäbe! Ist vorliegende Erklärung richtig, so haben wir eine durchaus korrekte Reimung vor uns. Infolgedessen würde die Stelle als Beleg in meinem Sábít p. 155 Z. 11 entfallen; desgleichen, wenn man an *kjúr-nireng* denken wollte.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu G. Jacobs Einleitung zu S. Soliman des Großen Divan p. 29 Z. 13 ss.



wie wir sie oben festgestellt haben, in der türkischen Volksdichtung überhaupt und in der osmanischen speziell gang und gäbe sind.<sup>1)</sup> Ein Residuum davon haben wir möglicherweise in der gelehrten Dichtung zu erblicken. Hier konnte die Willkür durch das arabisch-persische Vokalisierungssystem sogar eine gewisse Unterstützung erfahren: Einerlei ob prä- oder postpalatal, hatte man sich stets für die jeweilige Korrespondenz je ein und dasselbe Fatha-, Kesre- und Damma-Zeichen vorzustellen. Die *matres lectionis* schränkten dies wohl nicht ein. Sie waren ja bei der Labilität der türkischen Orthographie keineswegs so unbeweglich, als daß man sie, wo es not tat — ich denke da vornehmlich an die der Vokalharmonie unterliegenden Suffixe — nicht hätte ändern dürfen. Mit anderen Worten, der optische Reim konnte, wie ich bereits in meiner *Sábit*-Monographie (p. 155) erwähnt habe, den akustischen ersetzen. Der Reim mußte nicht gehört werden, es genügte seine graphische Gestalt. Daraus folgt, daß er ein nur mit Vorsicht zu gebrauchendes Material für das Studium des türkischen Vokalismus, und sei es selbst für den engen Bereich der Aussprache eines Dichters allein, abgibt. Wir haben den Nachweis geführt, daß die gerundeten Selbstlaute untereinander Reime bilden können: *o - u, ö - ü* (von *Nâğî* geduldet!), *ö - ú*. Der Annahme, daß Ähnliches auch in der neutralen Vokalgruppe zu gewärtigen ist, steht nichts im Wege. Deswegen wäre es gewagt, selbst aus solchen Reimpaaren wie *ایندی - کندی* (138r14, 149v8), *ایریش - کیریش* (152r16), *ویدی - کیدی* (141v7), *فاخر - ویر* (134r10), *فاخری - یرده* (Lok.; 152r13), *یر - ظاهر* (3. P. Aor.; 134r13), auf die wirkliche Aussprache mit Sicherheit schließen zu wollen. Ebenso verfehlt wäre es, aus *قلم - رقم* (135r5), *دم - دم* (145r11), *آدم - دم* (153v7), *قدم - آدم* (135r6) eine Gleichungsreihe aufzustellen, in der Meinung, daß man dadurch einerseits *raqem*, andererseits *âdem* ‚Mensch‘ beweisen könnte. Für die wirkliche Aussprache dürfte also der aus den Reimen zu ziehende Nutzen minimal sein. Dies gilt zunächst für *Sábit*; in welchem Ausmaße auch für andere Dichter, bleibt abzuwarten.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. Tadeusz Kowalski, *Ze studjów nad formą poezji ludów tureckich I.* (w Krakowie 1921) p. 84—89, resp. 169 s.

<sup>2)</sup> Auf die Unregelmäßigkeiten der Vokalharmonie im Reime hat bereits G. Jacob in den hier mehrfach zu Rate gezogenen Einleitungen zu seinen beiden *Dívân*-Ausgaben hingewiesen. Der treffliche und feinsinnige Beobachter mußte sich mit dieser Erscheinung umso eingehender auseinandersetzen, als die für *Mühîbbî* angewendete Umschrift in lateinischen Lettern jeweils Klarheit, System und Konsequenz gebot. Er sagt nun in ‚Sultan Soliman des Großen *Dívân*‘ p. 27 s.: ‚Die Osmanen folgen bei der Lektüre eines alten Dichters im Widerspruch zu den Gesetzen der Vokalharmonie der Schreibweise . . . Daß so bereits in alter Zeit gelesen wurde, zeigen die Reime an.‘ Zu ersterem Passus, den Jacob durch die Vortragsweise seiner türkischen Freunde beglaubigt, wird in der Fußnote 1 auf p. 28 bemerkt: ‚Doch wird kein Gewicht auf die Nichtbeachtung der Vokalharmonie gelegt, auch nicht immer konsequent verfahren, wie das auch meine Umschrift zum Ausdruck bringt‘. Indessen unterliegt es seiner



Ergänzungsweise füge ich hier noch das Reimpaar اشكى - نيركي (vgl. p. 181 Anm. 1) hinzu, das natürlich weder für, noch gegen die Erweichung von  $g > j$  vor Vokalen beweiskräftig ist. Vereinzelt bemerkenswerte Fälle: 147r10<sup>1)</sup> هيأت - (فتاد. st. قنات) زخم - رخم (143v9); قدس - انس (137r8).

Sábíts poetische Ausdrucksweise habe ich schon in meiner diesem Dichter gewidmeten Monographie (p. 137 ss.) darzustellen versucht, zu

Ansicht nach wohl keinem Zweifel, daß Soliman bereits in Poesie *janesin* und *uslanesin* (st. *janasyn*, *uslanasyn*) sprach, wie ja die Reime *pervâne-sin*, *chânesin*, *pejmânesin* im Ghazel Nr. 31 dies dartun. Daß aber derartige Folgerungen dennoch nicht so eindeutig sind, beweist der von Babinger in den „Literaturdenkmälern aus Ungarns Türkenzeit“ (Ungar. Bibl. I/14, Berlin u. Leipzig 1927) herausgegebene Transkriptionstext Muráds, eines Zeitgenossen Solimans, der nun p. 47 Vierzeiler 8b33 *bulaszin*, *varaszin*, *araiaszin*, *anglailaszin* gegenüber Jacobs obigen *janesin*, *uslanesin* zeigt; ibd. p. 45, 4b8 reimt er *kahr-zehr* im Widerspruch zu dem von Jacob op. c. p. 29 Z. 20 aus demselben Reimpaare erschlossenen *kehr*; in dem nämlichen Vierzeiler heißt es überdies *ier* (ير „Erde“) - *gzanevar* (جَانَوْر: warum nicht etwa *ganever*?); *ol-reszul* 14a64. Ähnliche Fälle würde man bei Murád sicherlich noch viele finden. Daneben allerdings manche vokalharmonische Deformationen, wie es den Anschein hat, lediglich um des Reimes willen: *anleri* 7a24 (im Reime) — *anlari* 10a41 (außerhalb des Reimes): *olalum* 18a88 — *bozelum* 18a90 (beides im Reime). Auch sonst, außerhalb des Reimes, schwankt dort die Aussprache: *bunlerden* 5b15 — *bunlardan* 6a16. Dasselbe Bild ergeben auch K. Foys „Älteste osmanische Transkriptionstexte in gothischen Lettern“ (MSOS IV./II, p. 230 ss. und V./II. p. 233 ss.); nur ist Foys Behandlung des Reimes (V./II. p. 236), auf den es uns hier vor allem ankommt, etwas dürftig ausgefallen, da doch der Wechsel von hellen und dunklen Vokalen dort häufiger zu verzeichnen ist, als er annimmt. Aus alledem folgt mit Sicherheit, daß der Reim keine so stabile Grundlage für vokalqualitative Untersuchungen bietet, wie man von vornherein vermuten möchte. Aber er vermag sie wohl nicht einmal zu bieten, wenn man die gehaltvollen Ausführungen J. Némeths in seiner Rezension von A. Fischers „Vokalharmonie der Endungen an den Fremdwörtern des Türkischen“ (ZDMG 75, p. 275) beherzigt. Erstens verfuhr das ältere Osmanisch in bezug auf die Vokalharmonie der Suffixe überhaupt nicht so konsequent wie die heutige Sprache, und zweitens: „Die Artikulationsbasis des gebildeten Türken ist von der des ungebildeten wesentlich verschieden. Die ersteren sprechen nämlich alles mehr palatal, die letzteren mehr velar aus“. Auch diese beiden Grundsätze muß man sich stets vor Augen halten, wenn man aus dem Reime konkrete Folgerungen ableiten will. Dabei bleibt es gleichgültig, ob frühere oder spätere Dichter in Frage kommen. Denn selbst als das Osmanische mit dem Befolgen der Vokalharmonie strenger verfuhr, durfte sich der Dichter einfach aus Herkommen eines breiten Spielraumes erfreuen. Er durfte, falls er schon sehr rigoristisch vorzugehen hatte, zu jener Aussprache greifen, die eben der jeweilige Reim erforderte. Im allgemeinen aber mag dies gar nicht nötig gewesen sein, da er ja, wie bereits oben bemerkt, das graphische Moment allein für den Reim sprechen lassen konnte. Für vokalqualitative Untersuchungen bleiben also nach wie vor die Transkriptionstexte von Wichtigkeit, obwohl man auch da mit mannigfachen Schwierigkeiten zu ringen hat. An einer Analyse des Murádschen Textes, dessen Herausgabe man mit lebhafter Freude zu begrüßen hat, arbeitet gegenwärtig einer meiner Hörer. Ohne dieser Untersuchung vorgreifen zu wollen, stelle ich hier fest, daß Murád mit den Prinzipien der türkischen Reimlehre nicht besonders vertraut zu sein scheint, da viele seiner Reime fehlerhaft, ja im Sinne der türkischen Poetik überhaupt keine Reime sind.

<sup>1)</sup> Im Zn. 22, 6 (s. oben p. 165 Anm. 7) sogar قنت - جهت *qihet*!



welchem Zwecke gar manches Beispiel aus EH geschöpft wurde. Hier nur noch einige Züge zur speziellen Charakterisierung der behandelten Dichtung.

Die Sprache von EH bewegt sich im gewöhnlichen Standard des Meisters — der ihm eigentümlichen Mischung von Gelehrtheit und Volkstümlichkeit. Das Gedicht will nirgends Gelehrsamkeit und deren Beiwerk verleugnen, nur wird dies durch die sich breitmachenden Turzizismen gleichsam gedämpft. Dies sowie die Mesnevî-Form täuschen eine gewisse Leichtigkeit vor. In der Tat aber ist EH voll Sábitscher Künste. Dem bekannten Merkmale unseres Meisters sowie der Übergangsperiode überhaupt begegnet man auch hier: Ungemein einfachen Stellen stehen dunkle, schwierige, ja bisweilen undurchdringliche gegenüber. Man darf durchaus nicht annehmen, daß das türkisierende Moment etwa leichte Verständlichkeit nach sich zieht, eher umgekehrt. Nicht einmal dem einfachsten, sei es türkischen, sei es anderen Ausdrücke haftet eine Spur von Plumpem an. Man vergleiche, um sich hievon schlagend zu überzeugen, einen Hamdí mit EH. Überall Bewegung, Geschmeidigkeit, Geist, vielfach freilich auch schale Geistreichelei, die bei Sábít auf den ersten Blick auffallen müssen. So sagt z. B. einer von den über dem liebsten Edhem zusammengelaufenen Leuten (154r):

کی دیر قینایوب آقار یاشی \* <sup>a)</sup> ایلی صودر بو چشمه نك باشی

a) So Rz, Mst, AF; R ایکی.

„Einer sagt: 'Sprudelnd fließen seine Tränen; eine Therme ist dieser Wasser-  
quell'“. Mit Ausnahme eines einzigen Wortes enthält der Vers ausschließlich kerntürkisches Sprachgut; und doch nicht ohne Finesse, die in vorliegendem Falle sich den Doppelsinn von *gajnamaq* 1) ‚hervorquellen‘ (→ *češme*, welch letzteres Wort seinerseits auf *češm* anspielt), 2) ‚kochen‘ (→ *yly su*) zunutze macht.

Ähnliche Beispiele ließen sich zu Hunderten aufzählen. Wie denn überhaupt die *nükte* Losung des Zeitalters war! Ein Heer von verschiedensten Figuren und Tropen,<sup>1)</sup> Anspielungen,<sup>2)</sup> Beziehungen,<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Auf Beispiele glaube ich hier verzichten zu dürfen, da fast jeder unserer Belege davon Zeugnis ablegt. Nur für die Figur *lüzüm-i mâ-lâ-jelzem*: 139v14—17, wo in vier Versen zum Lobe der vier Chalifen die Zahl Vier achtmal erscheint; ähnlich wird *el* oder *dest* 143v7—11 in jedem Verse absichtlich angebracht.

<sup>2)</sup> 143r13 von 'Alî:

مرد میدان لا فتی در بو \* صاحب عنوان هل آتی در بو

„Der Held am Kampfplatze (des bekannten Verses) الفکار  
ist dies; er ist es, der die Bezeichnung هل آتی (Q 76,1) führt“. Auffallend ist die Ähnlichkeit mit folgendem Verse aus Hamdí's Júsuf ve Zelichá:

نامه مدحی هل آتی در آنك \* كترین وصفی لا فتی در آنك

Anspielend auf ein Sprichwort, 153v14:

جد زلفی که مشک ماهبیدر \* آکیلورسه یلان حکایه سیدر

„Wenn man ihrer krausen Seitenlocken (*ğa'd-i zülf*), die der Moschus selbst (*müşk mâjesi*, i. e. so schwarz und wohlriechend) sind, gedenkt, so ist es die (endlose)



Sprichwörtern,<sup>1)</sup> Redensarten,<sup>2)</sup> Traditionen zielt EH. Allerdings sind sie nicht immer gleich erkennbar, noch tragen sie zu größerer Deutlichkeit des zu Sagenden bei. Prof. Ferid hat daher recht, wenn er bemerkt, daß die Dichtung des Kommentars bedürftig ist. Nur sind es keineswegs 'mythologische' Anspielungen, die ihn notwendig machen, sondern der Aufwand an Kunstmitteln überhaupt. Auch gilt dieses Desideratum nicht für EH allein, sondern für die ganze Muse Šabits durchweg, innerhalb der sich EH (neben dem Zafer-náme) verhältnismäßig noch am schlichsten ausnimmt. Sich mit den Einzelheiten der Reihe nach zu befassen, ist Sache des künftigen Herausgebers und Bearbeiters, der dort, wie an vielen der in vorliegendem Aufsätze gebrachten Belegen und Beispielen ersichtlich, von gar manchem Rätsel den Schleier zu reißen haben wird. Folkloristisch und lexikographisch zu verwertendes Material gibt es da in Hülle und Fülle. An dieser Stelle können und sollen nur allgemeine Gesichtspunkte gegeben werden.

Ich brauche hinsichtlich der Technik jener unzähligen Wortspiele, Tenásübs, Sprichwörter und Redensarten wohl kein Wort zu verlieren, denn all dies ist bereits aus meiner Šabit-Studie her hinlänglich bekannt. Nur ist der ernste Gegenstand der Dichtung Ausartungen abhold. Zwar

Erzählung von der Schlange“, denn es heißt sprichwörtlich *ییلان حکایمی کی قرقه سورر*; natürlich *ğ'a'd-i zülfi* → *jylan*. || Ebenso Šabit gh 66v3:

لسان خلقده هب زلف مشکایسیدر \* خدبث طول ودرازی یلان حکایسدر

„Seine moschusduftige (*müšk-sáje* st. *müšk-sáj* mit Rücksicht auf den Reim!) Seitenlocke ist ununterbrochen im Munde aller; das langmächtige Reden von ihr (*hadis-i tál u dirázy*) ist [wie] die Erzählung von der Schlange“. — Anspielend auf eine Redensart, 146r4:

جانی یوق جنکه آدمیرینک \* صوده در یلکنی کیرلینک

„Ihre Leute haben keine Lust zu kämpfen, die Segel ihrer Schiffe sind ins Wasser versenkt“, wozu man neben den bekannten Sprichwörtersammlungen Redhouse یلکنی *to humble one's self, to knock under* vergleichen möge.

<sup>1)</sup> 153r9:

باد کیمی کیدوب او آتش تاب \* دیر ایدی خاکمی چکر یا آب

„Windschnell pflegte jener Feuerleuchtende zu gehen und zu sagen: „Meinen Staub zieht ja das Wasser an!“, denn *chák u áb* bilden (vgl. V. v. Rosenzweig, Joseph und Suleïcha p. 38, vv. 25—26) und bezeichnen den menschlichen Körper. Zu beachten die vier Elemente im Tenásüb: *bád* (für ‚Luft‘), *átesh*, *chák*, *áb*.

<sup>1)</sup> 155r10:

واقعك نيسه سويله قيلمه حذر \* قورقولى دوش خيرلودر ديرلر

„Was immer dir zugestoßen sein mag, vertraue es mir an, ohne Vorsicht zu gebrauchen; man sagt: Furchtbarer Traum geht gut aus“, gewöhnlich قورقولى دوشك صوكى *خيرلى در*.

<sup>2)</sup> 145r16, mit Tenásüb:

جوى توحيدى ايلدك اجرا \* صوينى بولدى روضه معنا

„Den Bach des Einheitsbekenntnisses hast du in Fluß gebracht: Der Garten des Gedankens fand sein Wasser“, i. e. den richtigen Untergrund (*sujunu bulmaq*).



läßt sich es Sábit keineswegs nehmen, Absonderliches und Vulgäres in den Ernst seiner Darstellung plötzlich hineinzupfeffern,<sup>1)</sup> nie aber läßt er es zu groben Obszönitäten kommen. Mit Zafer-náme teilt EH den Haß gegen die damaligen Bedränger der Türkei, welchem Gefühle, der Vehemenz von Sábits Naturell entsprechend, in heftigen Ausdrücken, nicht selten trivialen Beschimpfungen und Verhöhnungen Luft gemacht wird.<sup>2)</sup>

Über zwei Arten von Wiederholungen habe ich bereits gesprochen. Hier noch weitere, die einerseits durch das geistige Vermögen eines Dichters, andererseits durch die Sprachschranken bedingt sind. Solcher Wiederholungen könnte man in EH eine stattliche Anzahl nachweisen. Ich meine hier nicht nur die Wortspiele und doppelsinnigen Ausdrücke, die ja bei allen Dichtern in alten und neuen Variationen so ziemlich

<sup>1)</sup> Z. B.:

ای خر بی مذاق جریرہ کو \* شعرہ دخل ایلہ اشکلکی قو  
میل ورغبت کالہ بکلندر \* بغض ونفرت بیوک اشکلندر

„O geschmackloser Esel, der du immer eine Antwort bereit hast (*ğerbeze-gjû*), misch dich nicht in die Dichtkunst ein (oder: kritisiere die Dichtkunst nicht) und laß die Eselei. Der Vollkommenheit zuzustreben heißt Adel, vor ihr Abscheu und Widerwillen zu haben heißt Eselei“ (150v 13–14).

یدیکی نافلہ کوتکمل ایچون \* واجبی آکلہ اشکل ایچون

„Um der Prügel willen, die die Esel gekostet haben, um dessen willen, daß sie das Notwendigste nicht kapieren können“ (157r7).

حمہ یوق بولدیق حکایہ یی \* کبر زحمتی طیب چکر

„Keine Diät; (der Kranke) ißt alles, was er findet, auf (*buldughu hikjájéji jer*); er krepert, während der Arzt darunter zu leiden hat“ (157v16).

<sup>2)</sup> Z. B.:

رسم طاہر چار بی توشہ \* طکوز آیانی کیسی اوج کوشہ

„Die Gestalt (Zeichnung) a) des Lagers des proviantlosen Zaren, b) des proviantlosen Lagers des Zaren war dreieckig wie der Schweinsfuß“ (*resm - üč gjúše; üč - čár*, vier). — Die Richtigkeit dieser Auffassung wird durch die zwei darauffolgenden Verse bestätigt, in denen mit Rücksicht auf jenes Lager einmal *šekl-i vafq-i müselles-i menhús* ‚die Form eines unseligen magischen Dreiecks‘, das andere Mal *bir qara sâğ ajaghy* ‚ein schwarzer Dreifuß‘ gesagt wird. Nicht außeracht zu lassen ist der Ausdruck *bî-túše*: a) → *domuz*, das der Muslim verabscheut; b) → *üč gjúše = si gjúše* Vullers: *tribulus herba* (دمور دکی) und *domuz ajaghy* Redhouse: the plant caltrops, *tribulus terrestris*: als ob diese die Nahrung der hungrigen Russen bilden sollten. Endlich bezeichnet sowohl *si gjúše* als *domuz ajaghy* *instrumentum ferreis aculeis instructum etc.* Vullers, the ancient military caltrop Redhouse. Daher: „Das Lager... war a) eine der Distel ähnliche Fußangel, b) eine der Fußangel ähnliche Distel“ (146r17).

ایکی اشکبہ ایدی کوشی یارق \* جلد خنزیردن یا ایکی چارق

„Sein Ohr, das zerspalten war (*jaryq [olaraq]*), stellte zwei Kaldaunen oder zwei Pantoffel aus Schweinsleder vor“ (146v11). — Für weitere in diese sowie in die vorhergehende Fußnote einschlagende Beispiele, deren EH genug bietet, wolle man meinen Sábit p. 129 ss. nachsehen. Eben auf die Fülle solcher Fälle kommt es — neben ihrer Virulenz — bei Sábit an. Sonst auch bei anderen Dichtern, so z. B. Nábí, der in seinen Pruth-Tárichen die Russen einmal mit *chúk* betitelt ed. cit. Qas.-Teil p. 105 Z. 7 v. u.



regelmäßig wiederkehren, sondern den bald humorvollen, bald spirituellen Gebrauch von Redensarten, indem diese entweder vom übertragenen Sinne losgelöst wörtlich oder gleichzeitig wörtlich *und* im übertragenen Sinne verstanden werden sollen. Obwohl das Türkische an solchen metaphorischen Redewendungen, deren ursprünglicher Sinn mehr oder weniger lebendig ist, nachgerade Überfluß hat, geht begreiflicherweise der Vorrat nicht in infinitum, wie auf der anderen Seite niemand imstande ist, sich mehr als einen individuell begrenzten Bruchteil davon anzueignen. Es kann daher niemand wundernehmen, wenn Sábít, der speziell dieses Kunstmittel pflegt, gezwungen ist, sich häufig zu wiederholen. Ähnliche Schilderungen oder Szenen sind vorzüglich dazu geeignet, Wiederholungen derartiger, freilich auch anderer dem Vorstellungs- und Sprachvermögen des Dichters besonders naheliegenden Ausdrücke zu fördern. Und so kommt es, daß die Stelle, in welcher man 'Ísá zu dem am Boden liegenden Edhem ruft, vielfach jene aus Sábíts Berber-náme kopiert, resp. von ihr kopiert wird — die Abfassungszeit von Berber-náme läßt sich genau nicht feststellen —, in welcher der junge Barbier unter dem Vorwande, sein Vater sei plötzlich erkrankt, in die Gesellschaft der Lotterbuben gelockt wird. Oder ein anderer Fall: Sooft Sábít von den Russen spricht, wird seine Rede von unbeschreiblichem Zorn, Haß und Schadenfreude bewegt. Man kann sich lebhaft vorstellen, daß infolge der aggressiven Haltung, die Rußland gegen die Hohe Pforte einnahm, die Stimmung weitester türkischer Kreise äußerst erregt war. Die Gehässigkeit Sábíts und wohl auch anderer zeitgenössischer Dichter legt nur ein getreues Zeugnis jener Nervosität ab, von der die Gemüter aller jahrelang beherrscht waren. Heftigkeit und Anzahl der immer wieder gegen den Feind geschleuderten Invektiven lassen es bei bloß gelegentlicher Wiederholung bereits angewandter Bonmots nicht bewenden. Schon die türkische Aussprache des Wortes ‚Zar‘ gibt zu Wortspielen Anlaß, die Sábít bei jeder Gelegenheit gerne anbringt. In der Siegesqasíde aus dem Jahre 1123 heißt es z. B. (30r14):

مجلس طاہور مقہورندہ ناچار اولدی چار

„in der (Rats-)Versammlung des besiegten Heereslagers wurde der Zar hilflos“;

ähnlich aber auch in dem aus derselben Zeit stammenden Zusatzgesange zu Ehren S. Ahmeds III. (147r9):

چار ناچار جنکہ ایتدی یمن

„a) der hilflose Zar schwur, b) willig unwillig schwur er den Krieg ab“;

versteckt in der soeben zitierten Qasíde (Z. 2):

روہ عیار چار مسقوی بی اختیار \* غاب خذلانہ کریزان ایتدی شیر ترکی

„Wie ein furchtbarer Löwe hat (der Großvezier) den listigen Fuchs, den Zaren von Moskau, gegen dessen Willen (*bí-ichtijár* → *čár-ná-čár!*) dazu getrieben, in die Höhle des Verlassenseins zu fliehen“.



Ich muß es mir versagen, hier weitere Berührungspunkte zwischen dem Wortschatze von EH und der genannten oder anderer Qasiden aufzuzeigen. Besonders deutliche Beispiele aber liefert das aus den Zeiten S. Sulejmans II. stammende Zafer-náme. Man vergleiche (EH 145r):

سینه اولدقده نوك تیره سپر \* اوقلی خنزیره دوندی کافرلر

„Nachdem die Brust zum Schilde gegen die Pfeilspitzen wurde, verwandelten sich die Ungläubigen zu Stachelschweinen“.

Dazu Zafer-náme (ed. cit. p. 40, 12):

میاننده ترکش که پر تیردر \* همان طوت که بر اوقلی خنزیردر

„Der Pfeilköcher, der an seiner Leibesmitte hängt: du würdest beinahe dafürhalten, es sei ein Stachelschwein“.

Oder (EH 146v):

خم ابرو وکیسوان مانند \* آتدی طودی بر آزکان وکند

„Wie die Krümmung der Augenbrauen und Haarlocken a) warfen und fingen b) brüsteten sich ein wenig der Pfeilbogen und die Fangschlinge“ (*etru ~ kemân ~ atdy, gisâ ~ kemend ~ tutdu*).

Dazu (Zn. p. 3 u.):

یتو پیچش طره مشك بند \* آتوب طوتق ایسترکان وکند

„Genug von den Krümmungen der a) moschusduftigen, b) schwarzen (*müşk-bend*) Locken! Jetzt a) muß der Bogen [Pfeile] werfen und die Fangschlinge [Köpfe] fangen; b) wollen Bogen und Fangschlinge prahlen“ (*atyp tutmaq; Tenâsüb ähnlich wie vorher*).

Oder (EH 147r):

تیغ کسدى علاقه جاندن \* مغفر آتدی قباغی میداندن

„Das Schwert brach (wtl. schnitt → *tığ*) seine Beziehungen zu den Lebewesen ab (*kesdi 'alâqajy*)“, d. h. er wütete unter den Lebewesen so fürchterlich, daß „der Helm (mit dem abgeschlagenen Haupte) vom Schlachtplatz davonlief“ (wtl. „den Deckel vom Schlachtplatz wegwarf“) — nicht ohne humoristischen Einschlag, da ja *mighfar* selbst gleichsam ein *qapag* ist.

Dazu (Zn. p. 50, 7—8):

قباغ آتدی مغفر اولوب زیرپای \* ویروب فالیه آچلدى طوب آلاى

„Der Helm a) rollte zu Füßen, b) wurde zum Schuh (*zir-pâj*) und lief davon, als das Feldgeschütz (*tâp-i alaj*) sich kundgab (*verib falja*, wtl. „das Zündloch gab“) und enthüllte“.

Überblicke ich das Gesagte, so glaube ich zu Sábíts EH-Torso eine positive Stellung einnehmen zu sollen. Prof. Feríd, soviel ich sehe, der einzige, der unter neueren Kritikern ein, wenngleich allzuknappes Urteil über EH gefällt hat,<sup>1)</sup> sagt, daß es an die Schönheiten von Zafer-náme nicht

<sup>1)</sup> Pejám-i sabáh v. 11. Feber 1338h — 1922.



heranreicht. Nun bin ich der Ansicht, daß es kaum angeht, zwei so heterogene Objekte aneinander zu messen. Hingegen ist es mir sehr wahrscheinlich, daß die dumpfe Nachkriegsatmosphäre, in der ja Ferids Sábít-Aufsatz entstanden ist, eine besondere Empfänglichkeit für die im Zafer-náme geschilderten Heldentaten geschaffen haben mag. Während er sich mit letzterem ausführlicher beschäftigt, wird EH mit einigen wenigen Zeilen, wovon das Meiste das Zitat aus Sálím und eine Textprobe einnehmen, mehr denn karg abgetan. Meiner Überzeugung nach aber spricht nichts dafür, daß man diesem Werke Sábíts weniger Beachtung angedeihen lassen oder es gar für minderwertig ansehen sollte. Deswegen dünkt mich, daß die warmen Worte, welche die alten Biographen der Dichtung zollten, nicht unbedingt der üblichen pompös-floskelhaften Tezkerephraseologie anzurechnen sind. Ihr Wortlaut ist uns bereits bekannt, hier nur noch das Taqríz des Dichters Kjámi aus Adrianopel,<sup>1)</sup> eines etwas jüngeren Zeitgenossen Sábíts:

تقریض بآدهم وهمای ثابت افندی

حبّذا داستان عبرت‌زا \* مرحبا نظم پاك تازه‌ادا  
 شاد بادا همیشه بادا شاد \* روح پاك عطايیٰ استاد  
 اولدی ثابت عطايیٰ ثانی \* تازه‌لندردی باغ عرفانی  
 اولدی پروازده هما خلفی \* ادهم کلکی چولله‌دی سلی  
 قتی یوکسکده ایلمش جولان \* ادهم کلکنه همدار اویمان  
 اوجه چیقدی هما کبی شانی \* ادهم کلکی آلدی میدانی  
 نوله بو نظم پاکله هر دم \* کوکه چیقسه هما کبی ادهم  
 یاد ایدر لر طورنجه ارض وسما \* ادهم ایله همای بینهما  
 بو قونش بو قوپش بو تازه‌زمین \* کامیا صد پسند و صد تحسین  
 چمن نظم تا اوله ثابت \* اوله بو ادهم وهما ثابت

„Bravo die a) vorbildliche, b) lehrreiche (*'ybrēt-zá*) Erzählung, willkommen die lautere Dichtung, die in neuartiger Schreibweise abgefaßt ist! Erfreuen, stets erfreuen möge sich der lautere Geist des Meisters 'Atái! Sábít ward zum zweiten 'Atái und erneuerte den Garten des poetischen Wissens. In hohem Fluge wurde a) er Nachfolger des Hümá-Vogels (der sich bekanntermaßen eben durch einen solchen auszeichnet), b) (nur) der Hümá-Vogel zu seinem Nachfolger, während seine Vorgänger dem

<sup>1)</sup> 1135h; vgl. GOD IV p. 114 ss.; Sálím p. 573 ff. Auf obiges Taqríz hat mich vor nun sieben Jahren Prof. Kjöprülü-záde Mehmed Fuád bej gütigst aufmerksam gemacht. Er selbst entnahm es einer in seinem Besitze befindlichen Kopie der Tezkere Safáís. Inzwischen habe ich zufälligerweise eine Hs. von Kjámis Díván erworben, deren Text einige Berichtigungen ergab.



Rappen (*edhem*) seiner Schreibfeder (ehrenhalber) die Decke auflegten (*chalef - selef* antithetisch, *edhem - çullady* im Tenásüb). Der Rappe (*edhem*) seiner Schreibfeder muß sich sehr hoch bewegt haben, denn a) der ihn Nachahmende ist der *Hümá* (selbst), b) wer ihn nachahmt, ist ein *Hümá*. Sein Rang stieg wie der *Hümá*-Vogel auf die höchste Spitze, der Rappe (*edhem*) seiner Schreibfeder siegte im Rennen (*aldy mejdány*). Was Wunder, wenn jeden Augenblick mit dieser lauterer Dichtung *Edhem* dem *Hümá* gleich bis in den Himmel hinaufsteigt. Erde und Himmel werden, solange sie bestehen, *Edhems* und der *Hümá* untereinander gedenken (*erz ü semá — Edhem ile Hümá: leff ü neşr*). Dieses Sichniederlassen, dieses plötzliche Aufspringen, dieser neuartige Boden — *Kjámí*, zolle hundertmal Lob und Beifall! (*قونش - قونش* *ğinás-i chattí* und antithetisch; zunächst auf *Sábit*, aber daneben auch auf *edhem* und *hümá* oder *hümá* und *edhem* bezüglich. Natürlich ist *bu táze zemín* durch entsprechende Präpositionen sowohl mit *bu gonuş* als *bu qopuş* zu verbinden). Solange der Rasen der Dichtkunst grünen wird, soll diese *Edhem ü Hümá*-Dichtung a) festen Bestand haben (*ola sábit*), b) bestehen, o *Sábit*! (*ola Sábit*)“.

Wer die Ausdrucksweise der klassisch-türkischen Dichtkunst einigermaßen kennt, wird nicht den Eindruck davontragen, daß *Kjámís* Farben sonderlich grell aufgetragen sind. Bemerkenswert ist, daß *Safáí* das *Taqríz* in sein Werk aufgenommen hat. Zwar erscheint es dort nicht in der Biographie *Sábíts* selbst, in der *EH* einfach mit *hikjájé-i gharíbe ve 'ağlíbe* gekennzeichnet wird. Immerhin muß *Safáí* am Urteile *Kjámís* einigen Gefallen gefunden haben, nicht nur in formeller, sondern auch in sachlicher Hinsicht. Sonst hätte er entweder dasselbe unterdrücken oder seine abweichende Ansicht anmerken können. *Kjámís* Lob wird durch *Sálím* bestätigt. Zusammen mit der stillen Zustimmung *Safáís* mögen sie uns die vor zwei Jahrhunderten geltende Wertschätzung verdolmetschen. Die moderne Literaturforschung darf nicht achtlos daran vorbeigehen. Entspringt doch jene Ansicht demselben Zeitraum wie unsere Dichtung, deren Schönheiten man damals unverhältnismäßig unmittelbarer empfinden mußte als selbst die erfahrensten unserer türkischen Zeitgenossen. Deswegen ist das alte Urteil auch für uns in hohem Grade maßgebend. Wir haben nur nach den Gründen zu fragen. Ich brauche sie nicht mehr lang und breit auseinanderzusetzen, da sie sich gleichsam von selbst aus dem Vorstehenden ergeben. Es sind dies, kurz zusammengefaßt: *Sábíts* Erzählungskunst, voll Leidenschaft und Rhetorik, seine Filigrantechnik, seine unablässige Pointierung — das alles im Zeichen der sich stark hervortuenden Koppelung des Volkstümlichen mit dem Gelehrten, die selbst in einer Dichtung wie *EH* des *Sábit* eigentümlichen burschikosen Tones nicht entbehrt.



## A SHORT SINHALESE RITUAL OF SEVEN STEPS.

By O. Pertold, Ph. D.

Among the peasant Sinhalese exorcism is generally used in the case of sickness, as most of the sicknesses are considered to be result of possession by a demon. There are several very elaborate rituals, some of them requiring the whole night or even several nights to be performed properly. Even the Buddhist *Pirit* has been adapted to this purpose. But besides those much complicated and intricate, and therefore also very expensive exorcisms, there are several minor exorcisms which are nowadays much more favoured by the common people on account of their easy performance and their lower costs.

There are several types of such minor exorcisms with innumerable local varieties. Many of them seem to have been reduced from larger rituals. And rituals of such kind are undoubtedly all the exorcisms "by seven steps" (*hat adiya*<sup>1</sup>) which formerly must have been frequently used by the Sinhalese, as there are many manuscripts of exorcisms of this kind in many varieties and of different length.

Description of the ceremony itself can be better drawn from the longer ballads used in the more extensive exorcisms. To learn, however, the mentality of the peasant Sinhalese, and for the study of the psychology of the Sinhalese exorcist, those short ballads, sometimes of only few verses are more useful than the large ones. There are several such ballads both of the longer and of the shorter type in the Nevill's Collection in the British Museum, and a short description of their contents is given by L. D. Barnett in his *Alphabetical Guide to Sinhalese Folklore from Ballad Sources* (*Indian Antiquary*, vol. 45, 1916, Appendix, p. 29 f. s. v. *Hat Adiya*).

From the longer ballads on this subject kept in the British Museum the most important are *Sat Adiya Kavi*, contained in the MS.Or. 6615(34), fol. *kha-gr* (Nevill's No. 169), *Hat Adiyē Upata Kavi*, Or. 6615(347), containing 11 leaves (Nevill's No. 485), and Or. 6615(396), fol. *ga-gu* (Nevill's No. 469), which is inscribed in the MS. itself as *Hat adiyē dehi kāpīma*, but in the Nevill's Catalogue is described as *Pancha Paksha Hat Adiya*. There are, however, some other of different contents.

Shorter ballads of this kind are represented in British Museum by two MSS., containing, however, the same ballad. They are Or. 6615(153)

<sup>1</sup>) *Adiya* most probably is derived from the Tamil verbal root *adi* to beat, to stampede, which appears in s. *adi*, foot, a line in poetry.



without any inscription or subscription, and Or. 6615(271), inscribed *Hat aḍiya dola*, and both described in Nevill's Catalogue under No. 432 as the same exorcism.

I have selected this short exorcism to be published at first, although it does not contain any details describing the ceremony, only on account of the fact, that it contains a rather exhaustive list of diseases, against which the ceremony is used, and that the mentality of both the Sinhalese exorcists as well as of the exorcized man is clearly illustrated by this ballad. Besides, from the two rather identical MSS. the text can be restored with more probability, than in the case of ballads represented by a single MS. each.

The *Hat aḍiya dola*<sup>1)</sup> (Seven steps offering to demons) consists of seven quatrains, each to be sung with the offering of the due step. The offerings are not described here, and even the names of gods or demons who are to be recipients of the offerings are not mentioned. But it seems from the sense of the last vers in each quatrain, that the offerings are meant for those demons, by whom the sickness has been caused, he may be whomsoever.

This fact discloses to us, that no care was taken at this ceremony to ascertain by which demon the sickness has been caused, and no elaborate diagnosis-ceremony was needed, as it was with other ceremonies of similar kinds. Therefore it was a simple and perhaps also a cheap ceremony of universal character. That can be seen from the enumeration of a series of the most dreaded and fairly common diseases among the Sinhalese.

How the ceremony was performed, can be learned from the longer ballads. The offerings of seven kinds were laid down, separated each from the other by strips of plantain bark. The due quatrain is sung over the offering, and a lime is cut over it with the last verse of the quatrain. The ceremony is performed in the presence of the afflicted, and the purpose of the ceremony is to impress by means of suggestion on the man the idea, that his sickness can be cured by this simple exorcism, when it is effective even for such severe diseases, as those enumerated in the verses.

By this fact the mentality of the common Sinhalese is clearly illustrated. They need strong and dreadful words to be muttered in ceremonial circumstances in order to impress upon them. The suggestion is the most effective means of cure with the Sinhalese, as the majority of their disorders are caused by fear of demons and sorcery, supposed to

<sup>1)</sup> *Dola* is an offering to demons, distinct from the *puda*, offering to gods. The word *dola* is of Dravidian origin, being connected with Tamil *toḷal*, adoring, worshiping, which is etym. connected with Tam. *toḷil* and Tulu *toḷilū*, from which the Sinhalese *tovil*, *toyil* is also derived, of course in an other position in the sentence, as in each of the two cases other rules of *sandhi* came to work.



have been performed by an enemy, or by autosuggestion or rather hypochondria. In such cases even the simplest exorcism of the described kind can be effective, if properly administered.

And the Sinhalese exorcists are characterized by the knowledge of that fact. They do not go beyond the necessary, choosing the most awe-inspiring words in describing the most dreaded disorders, as e. g. carnal pleasures with snakes, numbness of the throat, stiffness of the joints, burning and watery disorders of the stomach etc. That persuasion is reflected in the style of the text used in the ceremony. Parataxis is used throughout the text accompanying the ceremony, even when the sense could be better expressed by a subordinate sentence. The paratactic enumeration of the diseases and their symptoms should influence the exorcized man by its elementary force which is arrived at just by the avoiding all useless or weak words. For the sake of a proper, effective word sometimes even the sense is obscured. In such places it is not always an easy task to understand the meaning of the words used, and perhaps sometimes neither the exorcized Sinhalese will be able to grasp their sense. The sense of the words, however, is not the proper aim of the exorcist, but the impression done by the recitation and by the sounds flowing from his mouth.

In order to illustrate this peculiarity of the text, I have tried in my translation of the text to keep the original harshness of expression, even if I have been obliged to use words and their combinations rather unusual in simple English. Therefore I felt also necessary to add explanatory notes supplementing the translation, and a list of diseases mentioned in the ballad, which will be perhaps useful to those, who are interested in the folk-medicine.

\* \* \*

About the MSS. of the ballad only few remarks are to be added. Both the MSS. are contained in larger fascicles of manuscripts, bound together with other ballads. In the Or. 6615(153) — further on quoted as A — this ballad is written on both sides of the first leaf which is marked *sva*<sup>1)</sup> *ka*, no inscription being added, and by no subscription being separated from the next ballad. It is a talipot leaf of the size of  $10\frac{1}{4} \times 2\frac{3}{16}$  in. ( $261 \times 55$  mm). On its first page four quatrains are written, on the other three quatrains. Orthography of the MS. is comparatively very good, the only uncertainty being in the use of cerebrals. It seems to be a comparatively recent copy (perhaps from the middle of the 19th cent.) of a fairly old ballad. It is estimated by Nevill to be two or three centuries old, i. e. from the period between the second half of the 16th cent. and the

<sup>1)</sup> *Sva* is abbreviation of *svasti* which is generally used to be written on the beginning of a manuscript as a blessing word; sometimes *siddhir astu* is added. It shows that the leaf, although marked with *ka*, has been considered as the first leaf of the manuscript.



17th cent. On the evidence drawn from its language it must, however, be inferred, that it must have been recasted according a similar much older ballad of the same kind and the same structure.

The other MS. contained in the Or. 6615(271), as the first leaf, and further on quoted as *B* is written on both sides of a single palmyra leaf of the size of  $19\frac{1}{8} \times 1\frac{1}{2}$  in. ( $485 \times 38$  mm). It seems to be of the same age as *A*, and although it is less accurate in the orthography (does not distinguish the length in *e* and *ē*, and *o* and *ō*), it can be better relied upon, when the sense is unclear in the *A*.

It is not possible to establish the provenance of the MSS. and to ascertain their relationship, but it seems most probable that both they are from the same locality and written approximately in the same time.

### The text of the ballad.

#### *Hat aḍiya dola.*

1. *Sita biyakara, āṅga-vevulum, kāsi, musa-leḍa aṭaganiti,*  
*isa-radakara baḍa-gini-jal, aliyo sīnen peneti,*  
*rasa-musu-amiyā karavā okkāren āṅga rideti;*  
*dosa duru-kara paḷamu aḍiya vina-kāḷa yaku ganiti.*
2. *Napuru sīna penī āṅgē kas kilāsa aṭaganiti,*  
*anduru helā ās nepanī sīnen yasanē lagiti,*  
*kuriru nāgayō vilasaṭa sōpnēn āṅga paṭalavati;*  
*devenu aḍiya vina-kāḷa yaku dosa hāra puda ganiti.*
3. *Anda manda vikāra-kara pissi vāṭi-lavuna kerē,*  
*kanyā aṅganān vilasaṭa sīnen dāka rōga kerē,*  
*van ālayē geḍi peralā ata-paya hiri-vuṭun kerē;*  
*tun aḍiyaṭa kāḷa vina yaku dola kāpa genayan varē.*
4. *Bayakara, vai, ahara-nātuva gas gal uḍa genun-helā,*  
*gini dāya-da asmari-leḍa uguren veyi duma patalā,*  
*papuva udara gini han-kara, ās kasamin, isa vevulā;*  
*satara aḍiya vina-kāḷa yaku dola āragan pasu nobalā.*
5. *Mas-pilikē aṭagatteḱ kāmāṭa sita noveyi pirī,*  
*ās-deka dayi, papuva rideyi, sandi-rujā gaman bārī,*  
*kāssa tada, valaya baravī, kana nāsi veyi bihirī;*  
*pas aḍiyaṭa vina-kāḷa yaku dola gan amunaṭa hārī.*

---

1. 1. *A.* & *B.* *vevulun*; *A.* & *B.* *musu-leḍa* — 2. *B.* *aliyo* — 3. *A.* *okkāren*.  
 2. 1. *B.* *āṅge* — 2. *A.* *hela*; *B.* *yasane* — 3. *A.* *nāṅgayō*; *B.* *nāṅgayo*.  
 3. 1. *A.* & *B.* *lavuna* — 2. *A.* *kannyā*; *B.* *roga* — 3. *B.* *ālaye*; *B.* *vuṭun*.  
 4. 2. *B.* *asmri*; *A.* *uguren* — 4. *A.* & *B.* *dola*.  
 5. 1. *B.* *pilike* — 3. *A.* & *B.* *tadi*; *B.* *valāya* — 4. *A.* *yaku palayaṁ amunaṭa hārī*  
 instead of *yaku dola gena amunaṭa hārī* of *B.*



6. *Bayakara, vai rā-sīnen poloṅgu āṅgaṭa pāna kalā,  
diya-vidāva tora-nātuva bella rideyi hiri vāṭilā,  
kaya diravayi yaṭi-paḷu dayi aruṇi kaṭa titta velā;  
saya aḍiyaṭa vina-kaḷa yaku dola gan amuṇa peralā.*

7. *Maḷa-sohona kavālā vina sīri pulutu dola dīlā,  
dola puda-kara iṭi-rūpe man kaḍulla mula valalā  
mas diravayi, kaya diravī, mahansiyāṭa piriya velā;  
sat aḍiyaṭa vina-kaḷa yaku dola-kāpa gan satuṭu velā.*

### Translation of the text.

Offering to demons by seven steps.

1. Dreadfull thoughts, tremors of the body, coughs, asthma arise;  
burning and water in the belly causing head-ache; elephants appear  
in dreams;  
bodies pain from retching (as a result) of indigestion caused by  
the mixed humours.  
Removing those troubles, the demons who have caused the bewitch-  
ment take the first step(-offering).
2. (He) sees wicked dreams; itching of the body, leprosy arise;  
the eyes do not see dark and white; in dreams (people) stay near  
(one's) bed;  
cruel snakes in the sleep entangle the body for carnal pleasure.  
At the second step the demons who have caused the bewitchment,  
take the offering, having removed the trouble.
3. Designs and spells causing madness, idiocy, fever causing loss of  
tone, are done;  
a disease is done (in which one) sees virgin-women for carnal  
pleasure;  
causing tumors in the left side, cramps in hands and feet are done.  
At the third step the demons, who have caused the bewitchment,  
when offering is done, taking (it) cease (to do the troubles).
4. Dreadfull, indeed! want of food; causing to climb trees and rocks  
and fall down of them;  
fire and burning; disease of gravel; the breath from the throat  
happens to entangle;

6. 1. A. *sīnēn* — 2. A. & B. *nātuvama* — 3. B. *diravai*; A. *aruṇi* — 4. A. has *pa layan* instead of *dola gan* of B.

7. 1. A. *nohona*; B. *hona* — 3. B. *mahanśayaṭa*.



causing burning pains in the chest and belly; itching eyes and shaking head.

On the fourth step the demons, who have caused the bewitchment, having received offering, do not look behind.

5. A formation of a fleshy abscess; disgust for food prevails; being constipated; both eyes are burning; the chest pains; pain in joints (makes) moving impossible; obdurate cough; sore throat becoming a burden; the dying ear becomes deaf.

At the fifth step the demons, who have caused the bewitchment, taking offering, left for an embankment (of rice fields).

6. Dreadfull, indeed! in the night-dreams having seen vipers to jump on (one's) body; unceasing thirst; throat pains, having become numb; body decays; sole of the foot burns; unpleasant taste of bitterness in the mouth.

At the sixth step the demons, who have caused the bewitchment, taking offering have turned to a dam.

7. On the tomb of a dead (somebody) having caused bewitchment, having given Riri a burned offering, making demon-offering, having buried a wax-image in the road at the base of the fence, causes flesh decay; body decays untill weariness have been completed. On the seventh step the demons, who have caused the bewitchment, when offering is offered, taking (it) become satisfied.

### Explanatory notes.

Ad 1. *Baḍa-gini*, lit. fire in the belly, is called by the Sinhalese any feeling of hunger. *Baḍa-jal*, lit. water in the belly, generally known as *jalōdaraya*, a kind of dropsy. Sometimes the impression of having stomach and intestines full is accompanied by a feeling of an unquenchable hunger. This disorder, being perhaps more the result of imagination than a real sickness, is much dreaded by the Sinhalese, and is perhaps meant here by the combination *baḍa-gini-jal*, which besides, belongs among *Sanni* disorders. Cf. *Gini-jala-sanni-yaksha* mentioned by prof. Dr. A. Grünwedel in his paper „Sinhalesische Masken“, Internationales Archiv für Ethnographie, Bd. VI. (Leiden 1893). Pp. 81 f.

*Rasa-musu*: to the mixing of the four humours many bodily disorders are attributed by the Sinhalese, especially such, which manifest themselves by dyspepsia (*amiyavā*) and nausea (*okkāraya*).



By the *dosa* in the last verse all the disorders are meant which have been enumerated in the preceding verses.

Ad 2. To dream that somebody stands near one's bed, is considered by the Sinhalese to be a manifestation of a sickness as well as dreams about unnatural carnal pleasures.

Ad 3. *Anda manda* is a common vulgar corruption of Sk. *yantra mantra*, probably adopted through Tamil.

By "causing tumors in the left side" most probably enlargement of the spleen is meant.

Ad 4. By "climbing trees and rocks and falling down from them" are feverish dreams meant which are much feared by the Sinhalese.

"The breath from the throat happens to entangle": this is a cramp of throat caused by autosuggestion, especially when one believes to have been bewitched, causing a feeling as that of strangulation.

Ad 5. *Mas-pilikaya* is a word used as denomination of all tumors and *neoplasmata*, but especially cancer is known under this name.

Ad 6. "Unpleasant taste of bitterness in the mouth": a literal translation would be approximately "unsavoury mouth having become bitter".

Ad 7. *Rīri* (in the older language *Sīri*) is a demon of blood. "Body decays untill weariness have been completed": a kind of consumption (seldom, however, of tuberculous character; moreover caused by the autosuggestion, if one believes to have been bewitched) which results in perfect emaciation and in a bodily as well as mental weakness, similar to the "loss of tone" mentioned in the 1st verse of the 3rd quatrain.

#### List of disorders.

abscess, fleshy	<i>mas-pilikaya</i>
asthma	<i>musa-leḍa</i>
bitterness (of the mouth)	( <i>kaṭa</i> ) <i>titta</i>
burning (local and outside the body)	<i>dāya</i> ; to burn <i>dayanavā</i>
„ of both eyes	<i>ās-deka dayi</i>
„ of the sole	<i>yaṭi-paḷu dayi</i>
„ (inside the body)	<i>gini</i>
„ in the chest and belly	<i>papuva udara gini-han</i>
constipation (lit. being filled up)	<i>piri</i> (past partic. of <i>pirenavā</i> )
consumption, see decay, weariness	
cough	<i>kāssa</i> , pl. <i>kāsi</i>
„ obdurate	<i>kāssa tada</i>
cramp	<i>hiri</i>
deaf, becoming	<i>kana nāsi</i> (ear decays) <i>veyi bihiri</i> (becomes deaf)



decay, to cause	<i>diravanavā</i>
„ of the body	<i>kaya diravayi</i>
„ of the flesh	<i>mas diravayi</i>
disgust for food	<i>kāmata sita noveyi</i>
dispepsia	<i>amiyāvā</i>
distaste	<i>aručiya</i>
dreadful thoughts	<i>sita biyakara (or bayakara)</i>
dreams (wicked)	<i>sīna (napuru)</i>
dropsy with burning feeling of hunger	<i>baḍa-gini-jal</i>
emaciation, see decay, weariness	
fever causing loss of tone	<i>vāti-lavuna</i>
fire (i. e. burning inside the body)	<i>gini</i>
gravel	<i>aśmarī or asmarī</i>
headache, causing	<i>isa radakara</i>
idiocy	<i>pissi</i>
itching	<i>kas (to itch: kasanavā, with part. praes. kasamin, itching)</i>
leprosy	<i>kilāsa (-rōgaya)</i>
madness	<i>vikāra-karanavā (lit. making ges- tures)</i>
mixed humours	<i>rasa-musu</i>
nausea	<i>okkāraya</i>
numbness of the throat	<i>uguren duma veyi patalā</i>
	<i>bella rideyi hiri vātilā</i>
pain, <i>v.</i>	<i>ridenavā</i>
pain in body	<i>āṅga rideti (lit. the bodies pain)</i>
„ in chest	<i>papuva rideyi (lit. the chest pains)</i>
„ in joints	<i>sāndi-rujāva</i>
retching (nausea)	<i>okkāraya</i>
shaking head	<i>isa vevulā</i>
sore throat	<i>valaya</i>
thirst, unceasing	<i>diya-vidāva</i>
tremor of the body	<i>āṅga-vevulum</i>
tumor	<i>geḍiya (lit. fruit)</i>
unsavouriness	<i>aručiya</i>
weariness, bodily and mental weak- ness	<i>mahansiya</i>



## BEITRÄGE ZUR FRÜHISLAMISCHEN KUNSTGESCHICHTE.

Von Adolf Grohmann.

Früher, als ich dies vorausgesehen habe, kann ich nun eine Nachlese zu dem Materiale bieten, das ich im ersten Teile der gemeinsam mit Sir Thomas W. Arnold herausgegebenen Denkmäler islamischer Buchkunst (München, Kurt Wolff-Verlag 1929) verwertet habe. Manches ist erst zu meiner Kenntnis gelangt, als das Manuskript zu meiner Arbeit bereits in die Druckerei gegangen war und das ohne erhebliche Kosten nicht hätte eingeschaltet werden können. Anderes, wie vereinzelt Wiener Stücke, hatte ich in diese Veröffentlichung nicht aufnehmen können, da mir ein bestimmtes Raumausmaß für Satz und Bildmaterial zugemessen war, das nicht überschritten werden durfte. Wenn dies nun hier zu einer kleinen Studie verwertet wird, so hoffe ich den Freunden islamischer Kunst eine erwünschte Zugabe zu der bereits erwähnten Publikation vorzulegen.

In die Reihe der Buchillustrationen gehören zwei Stücke, die sich als die einzigen Vertreter der Fätimidenzeit erhalten zu haben scheinen. Das eine, *PER Inv. Chart. Ar. 25614* (Taf. IIIa—b), ein schmutzigweißes, vergilbtes 8×11,3 cm großes, filziges Papierstück, zeigt in recto eine Darstellung, die zunächst an die Kanones christlicher Handschriftenarkaden erinnert, hier aber wohl anders zu deuten ist; zwar erschwert der schlechte Erhaltungszustand des Stückes die Einordnung dieser Darstellung in einen bestimmten Typus, soviel scheint aber doch klar, daß sie die erste Blattseite einer Handschrift füllte und deren Titelbild bildete. Erhalten ist von diesem noch ein Bogenstück, das als äußere Einfassung eine von einer schwarzen Linie umschlossene Perlenreihe aufweist, während die innere durch eine von zwei schwarzen Linien eingefasste Reihe größerer Perlen gebildet wird, die nicht wie die ersten mit schwarzer, sondern mit verblaßter, ursprünglich karminroter Farbe gezeichnet und innen mit gelbbrauner Farbe gefüllt sind. Das zwischen beiden Perlenreihen liegende Feld ist gleichfalls mit verblaßter karminroter Farbe gedeckt, während das von der inneren Perlenreihe umschlossene Mittelfeld mit hellbrauner Farbe angelegt ist. Die der Mitte zustrebenden Verspreizungen stoßen mit 3 Linien an die innere Kreislinie der Umrahmung. Die beiden durch diese gebildeten Dreiecke sind mit dunkelgrüner und karminroter Farbe gefüllt. Links oben zeigt sich ein mit schwarzen Umrißlinien gezeichneter und hellbraun gedeckter Vogel. In verso (Taf. III b) stehen zunächst drei mit tiefschwarzer Tinte geschriebene Zeilen, darunter hat sich noch der



obere Teil des Kopfes einer ein Kamel darstellenden Umrißzeichnung erhalten, die im Stil, vor allem durch die Behandlung der Haare an die bekannten Kamelfriesen von Sāmarrā erinnert, die *E. Herzfeld* veröffentlicht hat.<sup>1)</sup> Dem Schriftduktus nach dürfte das Stück in das XI. oder XII. Jahrhundert n. Chr. gehören.

Die Zeichnung, die wohl von derselben Hand stammt, wie der Text, ist im Figürlichen wie im Ornamentalen gleich unbeholfen. Der Vogel steht weit hinter der gewandten Darstellung zurück, die ich in den Denkmälern islamischer Buchkunst auf Taf. 3b veröffentlicht habe. Auch die Ornamentik des Bogens läßt jene Sicherheit in der Führung der Linie und jenen Geschmack in der Auswahl des Kolorits vermissen, die wir an arabischen Künstlern so hoch einschätzen. Die Perlen sind ganz unregelmäßig gezeichnet<sup>2)</sup> und so kommt dies so wirkungsvolle Ornament, das besonders die sasanidische Kunst in Anlehnung an altorientalische und antike Vorbilder bevorzugte und das nicht nur die Randleisten manichäischer Miniaturen zierte,<sup>3)</sup> sondern auch, wieder an sasanidische Vorbilder anknüpfend, in der Einfassung von Tierfriesen, Jagdszenen, figuralen Darstellungen und verzierten geometrischen Feldern auf Wandmalereien und stuckierten Wänden in Sāmarrā gern verwendet wurde<sup>4)</sup>, hier nicht zu voller Wirkung. Den Plan eines Hauses oder einer Gartenanlage zeigt uns *PER Inv. Chart. Ar. 25790* (Taf. IIIc), ein 11·9×11·5 cm großes vergilbtes, jetzt gelbbraunes, starkes Papier aus el-Uşmūnein das, wie Kleisterreste auf der leeren Rückseite zeigen, auf eine Unterlage aufgeklebt war, vielleicht innen auf einen Buchdeckel. Die leider stark zerstörte, mit schwarzer Tinte aufgetragene Schrift wird wohl noch ins XI. oder zwölfte

<sup>1)</sup> Die Malereien von Samarra, Forschungen zur islamischen Kunst hg. v. *F. Sarre*, Die Ausgrabungen von Samarra Bd. III (Berlin 1927), Taf. LXXVff. und S. 100ff.

<sup>2)</sup> Ein Gegenstück hierzu bietet die doppelstreifig gefaßte Perlenreihung bei *F. Sarre*, Die Keramik von Samarra, Forschungen zur islamischen Kunst hg. v. *F. Sarre* II, Die Ausgrabungen von Samarra Bd. II (Berlin 1925), S. 53 Abb. 127 und 54 Abb. 129, sowie *E. Herzfeld*, Die Malereien von Samarra, Taf. LVIII.

<sup>3)</sup> Vgl. *A. v. Le Coq*, Die buddhistische Spätantike in Mittelasien II (Berlin 1923), S. 43 und Taf. 6b.

<sup>4)</sup> *E. Herzfeld*, Mshattā, Hira und Bādiya, die Mittelländer des Islams und ihre Baukunst: Jahrbuch der preuß. Kunstsammlungen XLII (1921), S. 132. Abb. 7 und Taf. 4b. Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra, Taf. XIII, XIV, Der Wandschmuck der Bauten von Samarra und seine Ornamentik, S. 106, Abb. 161, 112, Abb. 169, 114f., Abb. 172abc, Taf. III, VII, XXVIII, XXXII, XXXIX, XLIV, XLV, XLVIII, LIII, LVI, LVIII—LX, LXII, LXIV—LXVII, LXXV—LXXVII, LXXXV—LXXXVII, XCII, XCIV, XCVII. Die Malereien von Samarra, S. 39, Abb. 23 und Taf. II, VI, VIII, X, XII—XIV, XLIV, XLVI, 4, XLVII—LII, LVII, LIX—LXXII, LXXXVff. Zur Verwendung der Perlenreihung als Bordüre auf Schüsseln, Elfenbeinschnitzereien und anderen Gegenständen vgl. *F. Sarre*, Die Keramik von Samarra, S. 34, Abb. 84, Texttafel C6 bei S. 32 und Taf. X, ferner *Aly Bahgat Bey* et *A. Gabriel*, Musée de l'Art Arabe du Caire, Fouilles d'al-Foustāt (Paris 1921), Taf. XXI, 1, 2 und S. 114, Fig. 66, *M. Dimand*, Die Ornamentik der ägyptischen Wollwirkereien (Leipzig 1924), Taf. IV, Abb. 8, XI, Abb. 37.



Jahrhundert n. Chr. zu datieren sein. Unter ihr ist zunächst ein dicker, karminroter, wohl als Einfassung zu deutender Strich gezogen, unter dem eine Arkade mit schmutzigbraunen Architraven und Bogen sowie graublauen Säulen erscheint. Unter dieser ist eine Reihe von schmutzigbraun eingefärbten Häuschen mit spitzen Giebeln gleicher Farbe zu sehen. Die Gliederung der Fassade ist durch kleine, graublaue Felder angedeutet, unter ihnen ein schmutzigbrauner Architrav auf zwei Säulen. Unter diesen Häuschen, die ebenso wie die Arkaden auf schwarzen Linien stehen, zeigt sich ein in schwarzen Umrißlinien eingefäßtes annähernd viereckiges Feld mit schwarzer Grundfarbe, in dem ein karminrot eingefäßtes mit schmutzigbrauner Deckfarbe angelegtes rechteckiges Mittelfeld ausgespart ist. Die Fortsetzung der Zeichnung nach rechts ist nicht mehr zu erkennen. Diese Darstellung, sowie der in schwarzen Umrißlinien gegebene Hausplan, der auf der Rückseite der Papyrusurkunde *Inv. Ar. Pap. 10046* (III. Jahrh. d. H.) der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer steht, zeigt dieselbe typische Art der Zeichnung, wie die ägyptischen Planzeichnungen, die H. Schäfer<sup>1)</sup> eingehend besprochen hat.

Den Beispielen von Vorlagenzeichnungen und Skizzen zu solchen, die ich in *Denkmäler islamischer Buchkunst* S. 17f besprochen habe, vermag ich hier einige weitere hinzuzufügen. Ein Zufall hat uns nun auch den Namen eines *tarrāh* erhalten. Auf dem gelbbraunen stark vergilbten 7.1×11.2 cm großen Papiere *Inv. Nr. 1243* der Papyrussammlung Schott-Reinhardt in Heidelberg lesen wir folgende Adresse:

[أ]لى يحنس الطراح من بقم . . . . .

Der Empfänger ebenso wie der Absender des Schreibens sind Kopten. Unser *tarrāh* trägt den Namen Johannes. Das Stück ist nach dem Schriftduktus dem X.—XI. Jahrhundert n. Chr. zuzuweisen. Ob unter *tarrāh* hier gerade ein Vorlagenzeichner zu verstehen ist, ist allerdings nicht völlig sicher.<sup>2)</sup> Beachtenswert aber ist, daß auch dieser Handwerkszweig von Christen bestritten wurde, wie denn auch die Papyri zeigen, wie stark der Stand der Handwerker und Gewerbetreibenden von Christen durchsetzt war. Daß sie, die ja die alten Traditionen aus der hellenistischen Antike fortführten, vielfach die Lehrmeister islamischer Künstler waren, ergab sich hierbei von selbst.

Aus dem ersten Fayyümer Funde stammt ein Stück, das wohl als Vorlage für eine Fliese oder ein Mosaik gedient haben dürfte, *PER Inv. Ar. Pap. 10006*. Das 6.5×8 cm große lichtbraune mittelfeine Papyrus-

<sup>1)</sup> Von ägyptischer Kunst besonders der Zeichenkunst (Leipzig 1922), S. 114ff.

<sup>2)</sup> طراح kann unter anderem auch ein „Polstermacher“ sein. Vgl. E. Fagnan, *Additions aux dictionnaires arabes* (Alger 1923), S. 103. Die von Fagnan aus G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek II* (Wien 1865), S. 386 Anm. 1 namhaft gemachte Bedeutung »Ausflicker (von Handschriften)« kommt hier wohl nicht in Frage.



fragment zeigt in recto Reste zweier mit schwarzer Tinte geschriebener arabischer Zeilen, die dem Duktus nach in die Wende des II. zum dritten Jahrhundert d. H. (VIII. Jahrh. n. Chr.) weisen. In verso steht die in Abb. 1 nach einer Durchzeichnung J. Nittmanns wiedergegebene Zeichnung, die nur ein Teilstück aus einem größeren Entwurf darstellt. Wir

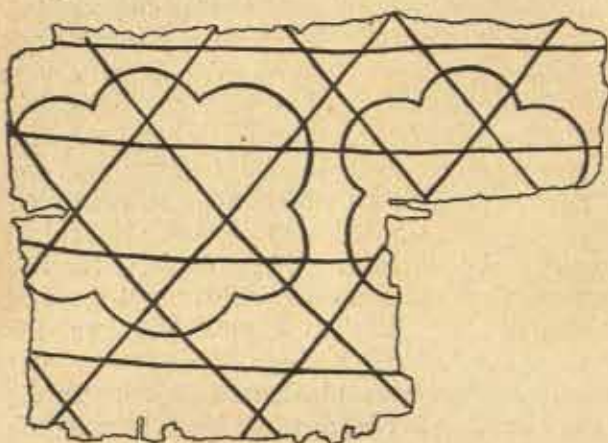


Abb. 1.

Bruchstück aus einer Vorlagenzeichnung

(Wien, Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, Inv. Ar. Pap. 10006.)

sehen hier eine rautenförmige Felderteilung überschnitten von parallelen Horizontallinien und unter 45° geneigten parallelen Querlinien mit einer Reihung nebeneinander angeordneter rosettenartiger Einzelornamente.

Zwei andere Stücke, aus der Sammlung Schott-Reinhardt in Heidelberg stammend, dürften als Vorlagen für jene zunächst einfachen Ornamente gedient haben, die aus Kompositionen geometrischer Figuren, Blattranken oder Bandverschlingungen be-

standen und als Abschluß eines größeren Abschnittes oder als Kopfleisten am Beginne eines neuen zu dienen hatten, wie dies auch in christlichen Handschriften üblich war. So sehen wir auf der Rückseite des Fragmentes *PSR 1244*, eines 5,6×9,6 cm großen, gelblichbraunen, vergilbten filzigen Papiere, zunächst oben zwei sich durchkreuzende Zickzacklinien. Darunter hat der Künstler einen Ausschnitt aus einer akanthisierenden Wellenranke skizziert (Abb. 2), deren Blattwerk weiß aus schwarzem Grunde ausgespart ist. Der stark zerstörte arabische Text der Vorderseite weist in das X. Jahrhundert nach Chr. Eine kunstvolle Bandverschlingung, die in brauner Tinte ausgeführt ist, zeigt das hellbraune 7,2×13 cm große Papyrusstück *Inv. No. 131* der Sammlung Schott-Reinhardt. Das Ornament hebt sich leider nicht kräftig genug vom Papyrusgrunde ab, so daß auf eine photomechanische Reproduktion verzichtet werden mußte. Die Rückseite des Papyrus ist leer; es ist also immerhin möglich, daß das Stück als letztes Blatt zu einer Handschrift gehört hat. Der Abstand des rechteckigen ornamentierten Feldes vom linken Blattrande beträgt 5,5 cm, auf der rechten Seite ist das Ornament

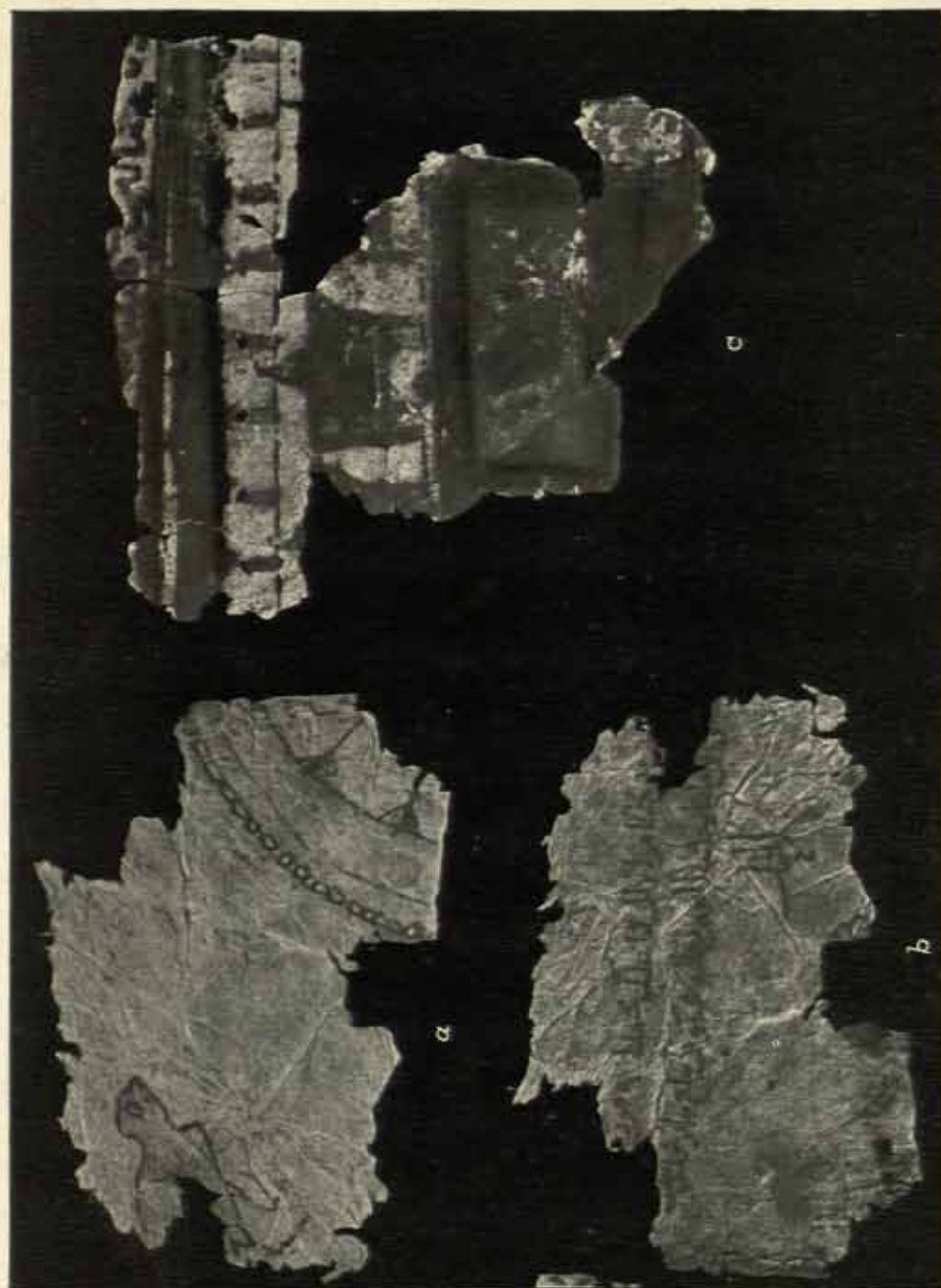


Abb. 2

Ausschnitt aus einer  
Wellenranke

(Heidelberg, Papyrus Schott-Reinhardt, Inv. 1214)

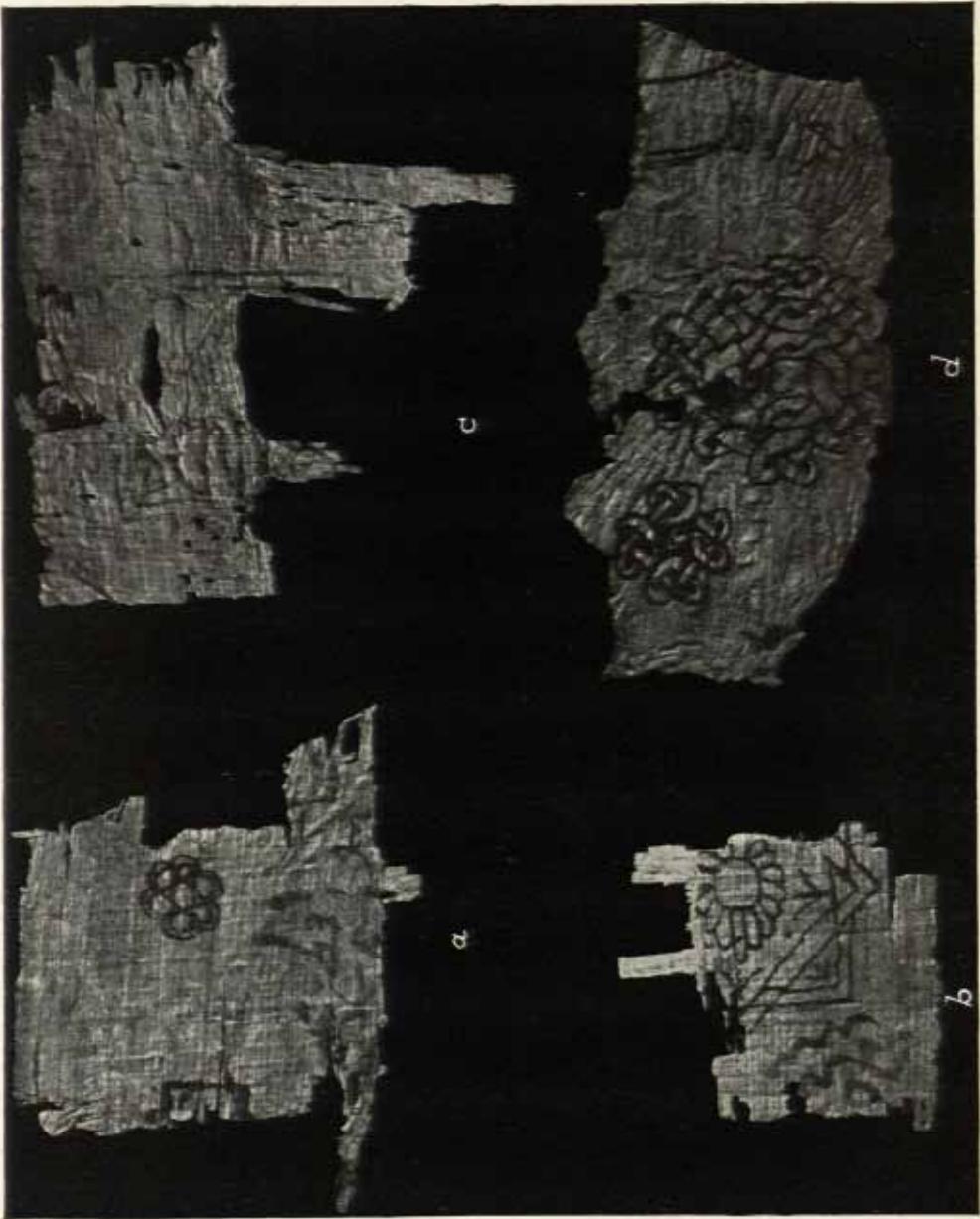








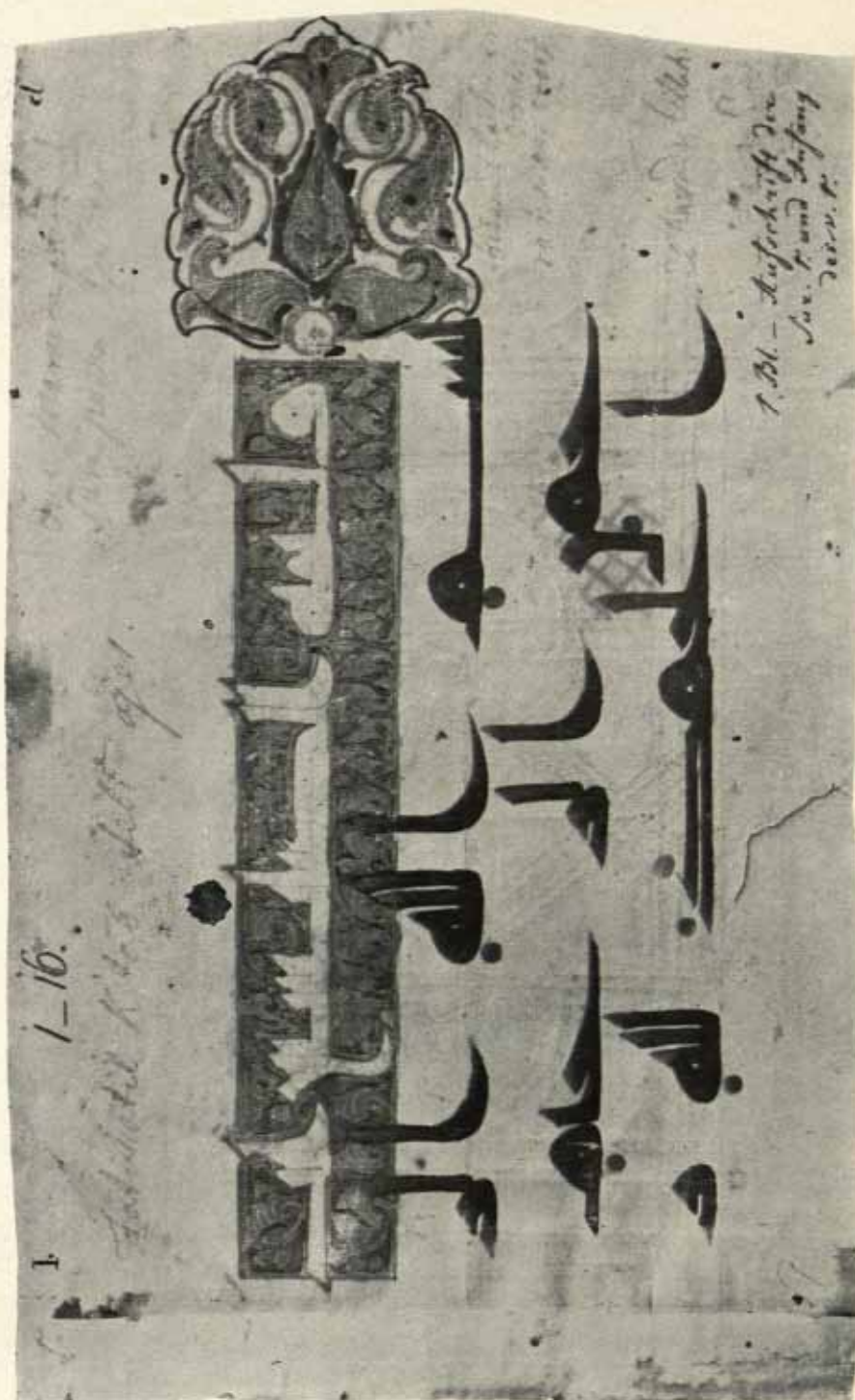








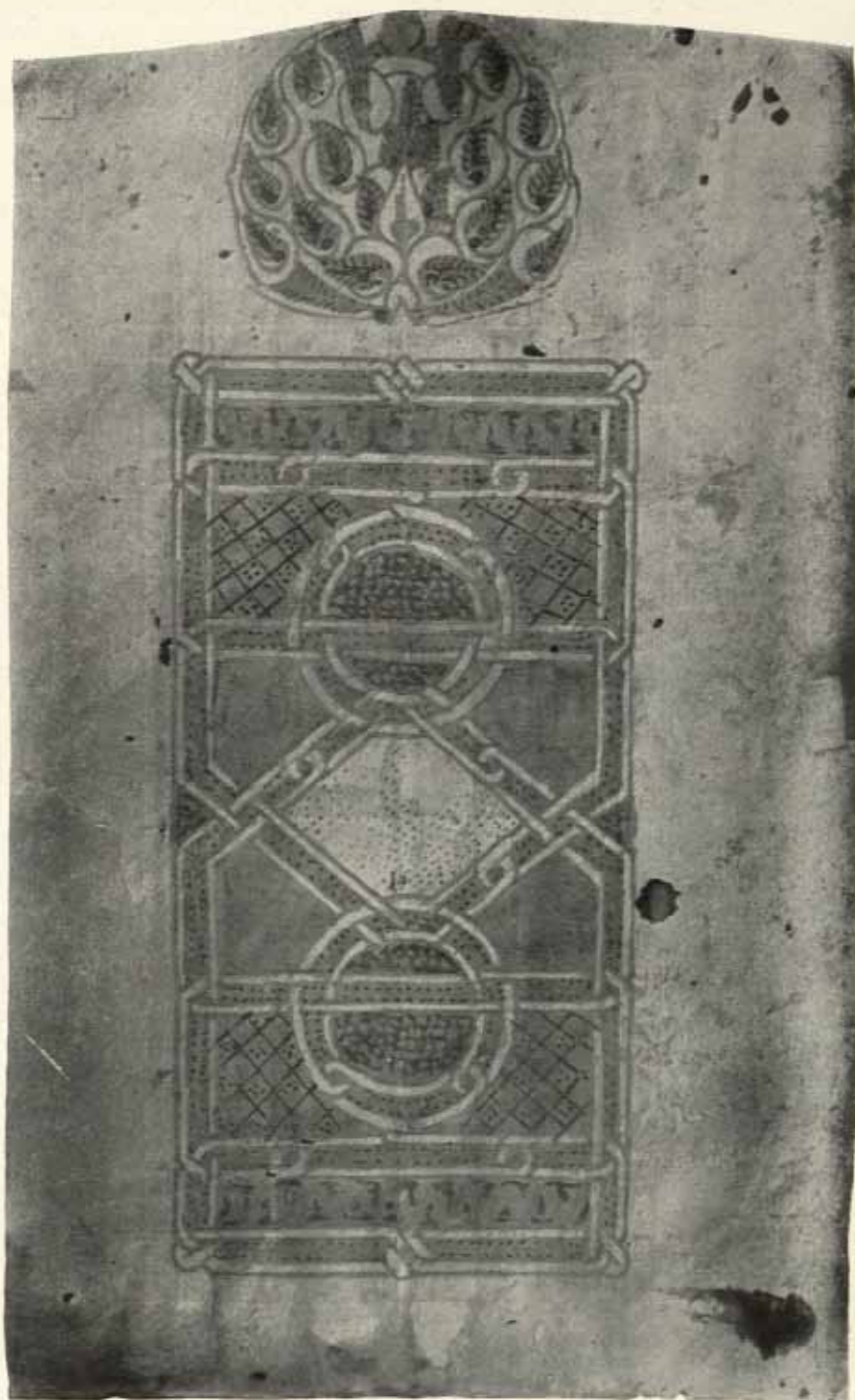






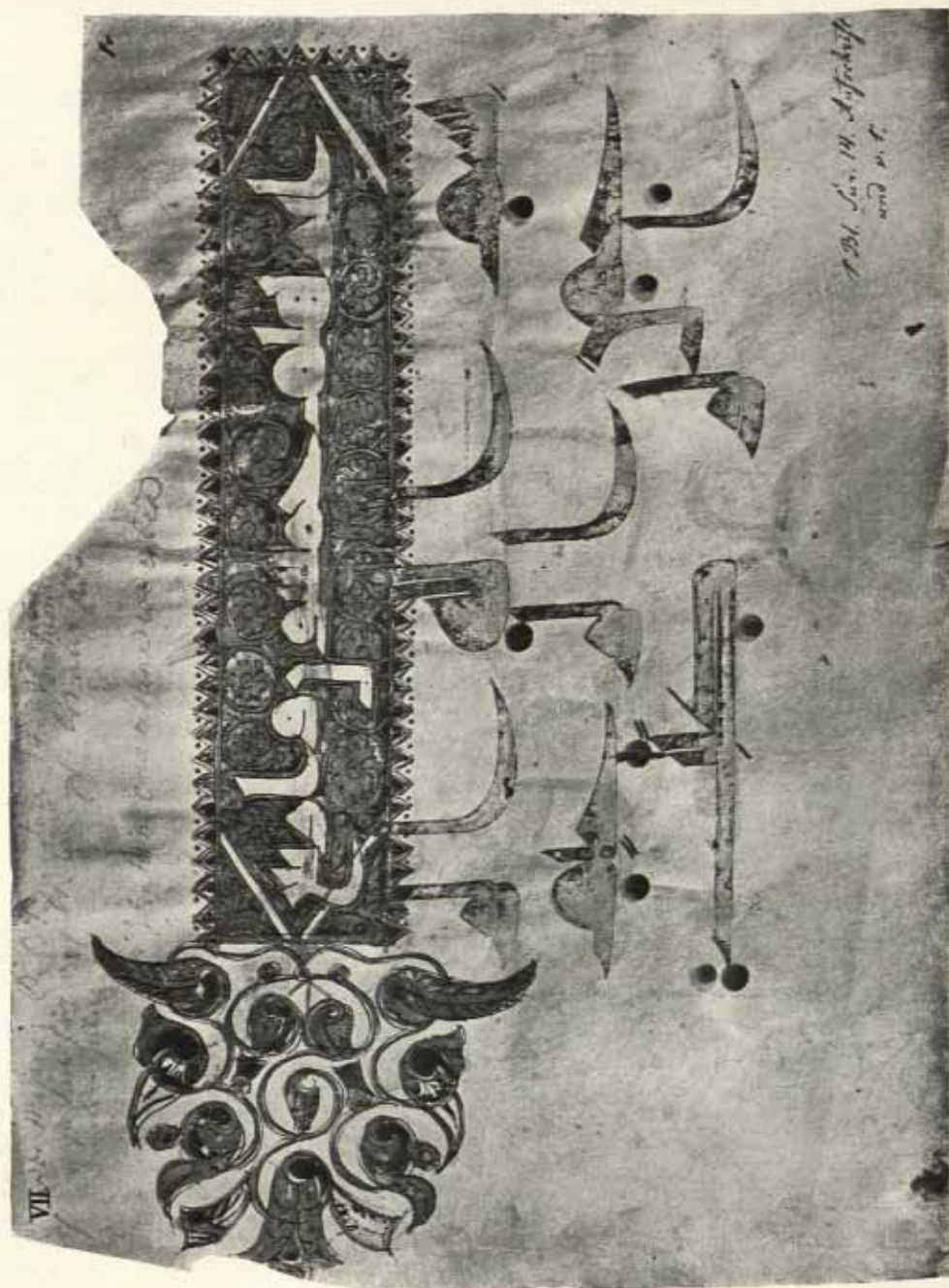






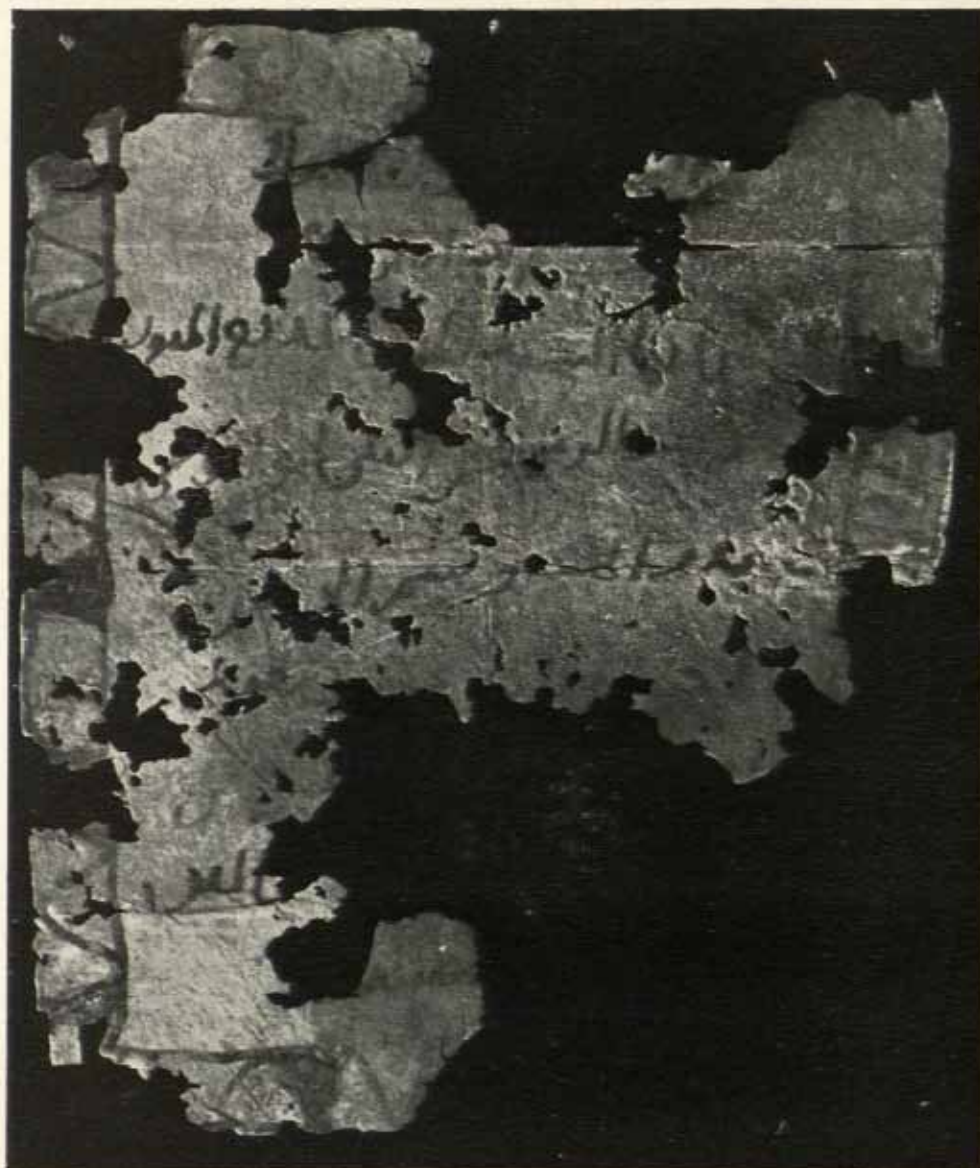
















nicht vollständig. Vermutlich stand es vom rechten Rande der nicht mehr erhaltenen zweiten Blathälfte ebensoweit ab, wie vom linken, so daß wir es mit einer Zierleiste von ursprünglich etwa 10–15 cm Länge zu tun hätten, die quer über das Blatt ging.

Wohl gleichfalls für den Buchschmuck bestimmt dürften jene Ornamente gewesen sein, die ich auf Taf. IV zusammenfasse. Sie stammen durchweg aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer an der Nationalbibliothek in Wien. Das in Taf. IVa wiedergegebene, 6,2×9 cm große hellbraune mittelfeine Papyrusstück *Inv. Ar. Pap. 10041*, das nach dem Duktus der Texte auf der Vorder- und Rückseite aus dem III. Jahrhundert d. H. (IX./X. Jahrh. n. Chr.) stammt, zeigt über den beiden arabischen Zeilen links zwei ineinandergesteckte Vierecke, rechts zwei sich durchsetzende Dreiecke in rosettenartiger zweistreifiger Umrahmung. Von den beiden ineinander gesteckten Vierecken ist nur die rechte Hälfte erhalten. Der Riß, der den Papyrusfetzen von einem größeren Blatte lostrennte, geht mitten durch das Ornament. In der Rekonstruktion, die ich hier in Abb. 3 beifüge, sind die auf dem Original nicht erhaltenen Linienzüge punktiert.

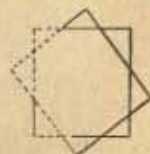


Abb. 3

Rekonstruktion des  
Quadratornamentes auf  
PER Inv. Ar. Pap. 10041.

Beide Ornamente, verbunden mit kleinen Kreisen zur Betonung der Ecken und Mitte — das letztere ohne Rosettenrahmung — finden sich vereint auf einem arabischen Grabsteine vom Jahre 190 d. H. (805 n. Chr.) als Schlußornament.<sup>1)</sup> Die beiden sich durchsetzenden Dreiecke mit Rosettenfassung kehren wieder am Ende der zweiten Zeile der bekannten islamischen Glaubensformel,

لا اله الا الله محمد

رسول الله

die in einem eigenartigen, außerordentlich interessanten, mit Palmettenbäumchen verziertem Kūfī auf die Rückseite eines 12,6×27 cm großen, feinen, hellbraunen Papyrusfetzens aus el-Fayyūm geschrieben wurde, den die Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer unter der Nummer *Inv. Ar. Pap. 10016* verwahrt (Abb. 4). Da auf der Vorderseite eine 269 d. H. (882/83 n. Chr.) datierte Verrechnung über Getreidekäufe steht, ist der terminus post quem für die Datierung des Kūfītextes gegeben, den ich aber nicht nach 912 n. Chr. ansetzen möchte. Zwei ineinandergesteckte Dreiecke, in gleicher Rosettenfassung, jedoch an den Ecken durch kleine angesetzte Dreiecke erweitert finden wir auch unter koptischen Zeichenvorlagen auf einem Kalksteinsplitter im ägyptischen Museum in Cairo.<sup>2)</sup> Auf Taf. IV b sehen wir

<sup>1)</sup> Vgl. J. Strzygowski, Ornamente altarabischer Grabsteine in Kairo: Islam II (1911), S. 319, Abb. 27.

<sup>2)</sup> Vgl. A. Gayet, L'Art copte (Paris 1902), S. 307.



wieder zwei ineinander gesteckte Vierecke, diesmal zweistreifig, in der Mitte eine Rosette; die Ecken der Quadrate sind durch pfeilspitzenartig gestellte Striche belebt. Das Ornament ist nur zum Teil erhalten, und steht auf der Rückseite eines 5,4×5,2 cm großen hellbraunen mittelfeinen Papyrus-



Abb. 4

Kufischriftband mit Hexagramm in Rosettenrahmung  
(Inv. Ar. Pap. 10016 der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, Wien.)

fetzens (Inv. Ar. Pap. 10044), der nach den Fundumständen gleichfalls ins IX./X. Jahrhundert n. Chr. gehört.<sup>1)</sup> Eine Rekonstruktion, von Herrn J. Nittmann entworfen, gebe ich in Abb. 5 und erwähne, daß ein ganz ähnliches Ornament in quadratischem, mit Halbkreisen verziertem Rahmen auf der Außenmauer der Festung 'Āmid links vom Kharputtore vorkommt.<sup>2)</sup> Gleichfalls nur teilweise erhalten ist das Ornament auf dem 10×8,2 cm großen, hellbraunen Papyrusfetzen Inv. Ar. Pap. 10000 (Taf. IVc), der zum Fayyūmer Funde gehört. Das linke Eckstück der in teilweise verbläster, schwarzer Tinte ausgeführten Zeichnung ist noch gut erkennbar, die Fortsetzung nach unten wenigstens zum Teil zu sehen, das Übrige ist durch die Ablösung der Horizontalfaserschicht des Papyrus in einer Breite von 2,2 cm zerstört worden. Wie das Ornament ursprünglich aussah, geht aus der in Abb. 6 wiedergegebenen Rekonstruktion hervor, die ich Herrn J. Nittmann verdanke. Wir sehen in zweistreifigem Quadratrahmen um ein Knospenkreuz diagonal angeordnete Palmetten, eine Anordnung, die wohl auf altorientalische Vorbilder zurückgeht<sup>3)</sup> und auf klassischem Boden zuletzt wieder auf bemalten rhodisch-milesischen Tellern des

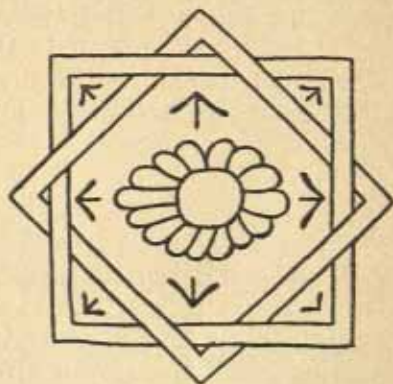


Abb. 5

Rekonstruktion der Skizze  
auf PER Inv. Ar. Pap. 10044.

<sup>1)</sup> In recto ist eine stark zerstörte mit schwarzer Tinte ziemlich roh gezeichnete männliche Büste zu sehen, deren Gesicht von schwarzen Haaren umrahmt ist. Der schlechte Zustand des Stückes gestattet leider keine Reproduktion.

<sup>2)</sup> M. v. Berchem und J. Strzygowski, *Amida* (Heidelberg 1910), Taf. III, 1.

<sup>3)</sup> Man vergleiche die Gypsplatte aus dem Palaste Assurbanipals in Kuyundschik bei G. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'antiquité II* (Paris 1884), S. 316, Fig. 131 und 317, Fig. 132.



VII. Jahrhundert v. Chr. im Ornament des Mittelfeldes auftauchte.<sup>1)</sup>

Der weitverbreiteten, besonders in koptischen Handschriften als Randverzierung beliebten Gruppe der Bandverschlingungen gehören die beiden Ornamente auf dem vergilbten 11·3×5·3 cm großen Papiere *Inv. Chart. Ar. 25622* (Taf. IVd) an, das nach dem Duktus des nach Oberägypten weisenden Textes in verso in das III./IV. Jahrhundert d. H. (IX.—XI. Jahrh. n. Chr.) zu datieren sein wird. Das linke stellt eine Weiterbildung des weitverbreiteten Schlingenvierecks durch herzförmige Führung der Schlingen dar, so daß ein Sechseck entsteht, in dessen Mitte dann noch ein Dreiblatt weiß auf schwarzem Grunde ausgespart ist; im rechten kommt die Sechseckform durch kunstvoll verschlungenes Flechtwerk zustande. Da dies Ornament durch Wurmfraß und Beschädigung des Papyrus am unteren Rande stark gelitten hat, gebe ich in Abb. 7 eine Rekonstruktion wieder, die ich gleichfalls Herrn *J. Nittmann* verdanke. In welcher Weise derartige Ornamente im Buchschmuck Verwendung fanden, ersehen wir aus dem großen Amuletttexte der Ägyptischen Bibliothek in Kairo *Inv. No. 89* und der Sammlung Schott-Reinhardt Nr. 1126 in Heidelberg.<sup>2)</sup> Sie dienen hier als Kopf-

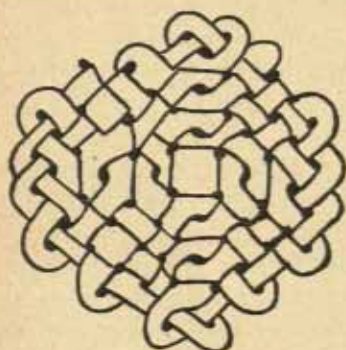


Abb. 7

Rekonstruktion des Flechtband-ornaments  
auf PER *Inv. Chart. Ar. 25622*.



Abb. 6

Rekonstruktion der Skizze  
auf PER *Inv. Ar. Pap. 10000*.

leisten und als Absatztrenner, die die einzelnen Partien des Textes scheiden. Auf ihre häufige Verwendung als 'Äsirazeichen in alten Pergamentur'änen sei hier nur kurz verwiesen.<sup>3)</sup> Hingegen möchte ich aus dem Codex Mixtus 814 der Nationalbibliothek in Wien, einer Sammlung von Qur'anpergamentblättern, die aus verschiedenen Handschriften stammen, noch einige weitere Proben jener ornamentierten Sürenteiler und Zierblätter vorlegen, die so häufig kunstvoll ausgestattete Qur'anhandschriften schmückten. Die Blätter sind von verschiedener Größe. Fol. 1 (Taf. V) mißt 15·7×26 cm, das weiß ausgesparte Schriftband ist mit Gold umrandet. Das Palmettenmuster läuft auf karminrotem Grunde, das mit Goldtinte und Sepia-

<sup>1)</sup> Vgl. *K. F. Kinch*, *Fouilles de Vroulia* (Berlin 1914), Taf. 5. 1, 6. 1, 8. 1 a und *E. Pfuhl*, *Malerei und Zeichnung der Griechen III* (München 1923), Taf. 26, No. 115.

<sup>2)</sup> Vgl. *Denkmäler islamischer Buchkunst*, Taf. 14 a, 15.

<sup>3)</sup> Vgl. z. B. *B. Moritz*, *Arabic Palaeography* (Publications of the Khedivial Library No 16, Cairo 1905), Taf. 32.



braun ausgeführte Ornament der Schmalseite ist ultramarin gerahmt, ebenso das Spitzoval in der Mitte. Die Rückseite (Taf. VI) zeigt sepia-braune Umrisszeichnung mit Golddekor mit karminroten Punkten und Füllungen sowie heidegrünem Rankennetzwerk. Das Leistenmedaillon ist wieder ultramarinblau eingefasst, die Palmetten heidegrün und ultramarinblau gedeckt und karminrot schraffiert. Fol. 7 (Taf. VII) ist  $22.4 \times 29.5$  cm groß. Die mit Gold gedeckte Palmettenrankenfüllung des Schriftfeldes, die wir auch auf den Sürenteilern von Arabic Palaeography, Taf. 31, 34, wiederfinden und die an ein ganz ähnliches Muster einer stuckierten Wand in Sāmarrā erinnert,<sup>1)</sup> ruht auf karminrotem Grunde. Die dreieckigen Eckzwickel sind mit goldenen Palmetten geziert, die Zwischenräume gegen die Umrahmung zu mit heidegrüner Farbe gedeckt. Die Dreiecke des goldenen Zickzackbandes sind abwechselnd karminrot und heidegrün angelegt und mit ultramarinblauen Punkten geziert. Das in Gold ausgeführte Muster des Randornaments ist in den Einrollungen karminrot, ultramarinblau und heidegrün gedeckt.<sup>2)</sup> Gelegentlich ist dann auch die Textseite solcher verzierter Qur'äne ornamental eingefasst worden. Ein gutes Beispiel bietet das bei B. Moritz, Arabic Palaeography, Taf. 46 a abgebildete Qur'anblatt, das den Text durch ein doppelstreifig eingefasstes Flechtband gerahmt zeigt; an diesen Rahmen setzt sich seitlich wieder ein rundes Marginalornament an, das durch ein Flechtband in der Mitte in zwei mit Blattwerk gefüllte Hemisphären zerlegt wird. Diese Rahmung erinnert in der Form stark an eine Schreibtafel mit knopfartigem Griffe, wie sie die allerdings rohe Zeichnung auf dem Papyrus *Inv. Ar. Pap. 10009* der Rainersammlung in Wien<sup>3)</sup> zeigt. Meines Erachtens haben derartige Schreibtafeln, die oft kunstvoll verziert waren, wie z. B. das schöne Stück *P. Berol. 10504*, nicht nur auf die Ornamentik der frühen Grabsteine eingewirkt, sondern auch die Dekoration solcher Qur'ānzierblätter beeinflußt, für die daneben auch die Zierstücke koptischer und arabischer Textilien manche Anregung gegeben haben werden.

In diesem Zusammenhange möchte ich noch ein Stück besprechen, das zwar streng genommen nur in loser Verbindung mit der Buchkunst steht, aber durch seine Eigenart Beachtung verdient (Taf. VIII). Handelt es sich hier doch um die einzigartige Rahmung eines Briefes, der schon nach der Art des Papieres und der Schrift in das III. Jahrhundert d. H. (IX/X. Jahrh. n. Chr.) gehört, auch wenn man in der letzten Zeile, in der ich die Datierung vermute, die immerhin sehr wahrscheinliche Lesung des letzten Wortes als مائتين „zweihundert“ nicht gelten lassen wollte. Den Brief, den die Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer unter der Nummer

<sup>1)</sup> Vgl. E. Herzfeld, Der Wandschmuck der Bauten von Samarra und seine Ornamentik, S. 215, Abb. 304a und Taf. XCIV.

<sup>2)</sup> Das Randornament ist von J. Karabacek im Führer durch die Ausstellung der Papyrus Erzherzog Rainer (Wien 1894) S. 214 abgebildet.

<sup>3)</sup> Vgl. Corpus Papyrorum Raineri III Series Arabica ed. A. Grohman I/1 (Wien 1924), S. 61, Abb. 3 b.



*Inv. Chart. Ar. 7455* verwahrt, ist an eine hochgestellte Persönlichkeit gerichtet, das zeigt schon die Anrede des Empfängers mit *يا ايها السيد المولى* „Oh Herr, Gebieter“. Die Wichtigkeit des Stückes im Rahmen unserer Untersuchung rechtfertigt wohl eine eingehendere Beschreibung. Der Brief steht auf einem stark vergilbten, jetzt hellbraunen Papiere von 16·4×13·5 cm, das durch eindringende Feuchtigkeit stellenweise dunkler gefärbt ist. Die Rückseite ist leer. Der eigentliche Text des Briefes ist in 7 Zeilen mit schwarzer Tinte geschrieben. Darüber und darunter sind aber noch Reste je einer mit grüner Tinte geschriebenen Zeile erkennbar. Der ganze Text ist in einen zweistreifigen schwarzen quadratischen Rahmen gefaßt, der durch ein schwarzes Zickzackband geziert wird. Die durch dieses gebildeten Dreiecke sind abwechselnd karminrot, grün und braun angelegt. Diese Rahmung ist für die frühislamische Zeit auf einen Briefe, ja in einer Handschrift überhaupt meines Wissens nur durch das vorliegende Stück belegt. Das Zickzackband kennen wir freilich in gleicher Form schon von assyrischen und altpersischen Wandverkleidungen aus emaillierten Ziegeln,<sup>1)</sup> auf ägyptischem Boden verweise ich, um nur einige Beispiele zu nennen, auf das im Grabe Thutmosis IV. (1420—1411 v. Chr.) gefundene bemalte Lederstück im ägyptischen Museum in Cairo,<sup>2)</sup> auf ein naukratisches Vasenbruchstück aus dem VI. Jahrhundert v. Chr.<sup>3)</sup> und die häufige Verwendung des Zickzackbandes in der koptischen Kunst, zumal als Rahmung von Grabsteinen.<sup>4)</sup> Von hier wurde dies Ornament wohl auch auf arabische Grabsteine übernommen. Ein doppeltes Zickzackband als oberes und unteres Seitenpaar des Rahmens eines arabischen Grabsteins vom Jahre 253 d. H. (867 n. Chr.) hat *J. Strzygowski*<sup>5)</sup> abgebildet. Ich

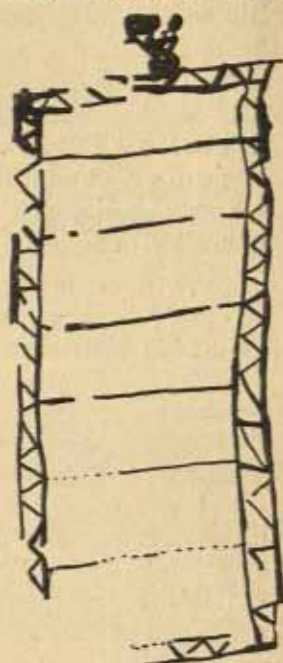


Abb. 8  
Umrahmung  
des Amuletts  
PER Inv. Ar. Pap. 10042

<sup>1)</sup> Vgl. *A. Riegl*, *Stilfragen* (Berlin 1893), S. 110 und Abb. 43. Die Verwendung des bunten Zickzackbandes zur Rahmung ist übrigens auch aus Sāmarrā belegt. Siehe *E. Herzfeld*, *Der Wandschmuck der Bauten von Samarra und seine Ornamentik*, Taf. LXIX, Orn. 180.

<sup>2)</sup> *H. Carter and Percy E. Newberry*, *The Tomb of Thoutmôsis IV: Catalogue Général des antiquités Égyptiennes du Musée du Caire XV* (Westminster 1904), S. 37, No 46111, Fig. 30.

<sup>3)</sup> *E. A. Gardner*, *Naukratis II* (London 1888), S. 45, 3 Taf. XIII, 1.

<sup>4)</sup> *W. E. Crum*, *Coptic Monuments: Catalogue Général des antiquités Égyptiennes du Musée du Caire IV* (Cairo 1902), Taf. 38, No 8618, 8620, Taf. 57, No 8719, als Fries ebenda No 8619. Zum Zickzackbande auf koptischen Einbänden vgl. *A. Grohmann u. Th. W. Arnold*, *Denkmäler islamischer Buchkunst*, S. 42.

<sup>5)</sup> *Ornamente altarabischer Grabsteine in Kairo*, S. 319, Abb. 29.



vermag aber auch noch einen handschriftlichen Zeugen aus islamischer Zeit aufzurufen. Ein kleines Papyrusstück, gleichfalls aus der Sammlung des Papyrus Erzherzog Rainer, *Inv. Ar. Pap. 10042*, das ich 1924 veröffentlichte,<sup>1)</sup> enthält den Text eines arabischen Amuletts aus dem III. Jahrhundert d. H. (IX./X. Jahrh. n. Chr.), der in die Abbildung einer Schreibtafel vom Typus der *Tabula ansata* als Rahmen gefaßt ist, die wiederum von einem Zickzackbände umrahmt wird (Abb. 8). Es ist nicht unmöglich, daß letzten Endes derartige Schreibtafeln als Vorbild für die Rahmung des Briefes auf *Inv. Chart. Ar. 7455* gedient haben. Möglicherweise haben auch die Wachtafeln der klassischen Völker<sup>2)</sup> mit ihrem erhabenen hölzernen Rande, der so eine natürliche Rahmung des Textes bildete, hier nachgewirkt.

<sup>1)</sup> *Corpus Papyrorum Raineri III, Series Arabica I/1*, S. 61, Abb. 3c.

<sup>2)</sup> Vgl. W. Schubart, *Das Buch bei den Griechen und Römern*<sup>2</sup> (Handbücher der staatlichen Museen zu Berlin, Berlin 1921), S. 25, Abb. 6.

## ÜBER DIE WERKE DES RUSSISCHEN TURKOLOGEN A. SAMOJLOVIČ.

Von Th. Menzel.

Im nachfolgenden gebe ich eine kurze Übersicht hauptsächlich des Inhalts der mir bis zum Sommer 1925 vorliegenden Arbeiten des Leningrader Turkologen A. Samojlovič, die seit dem Ausbruch des Krieges bis 1924 erschienen sind. Samojlovič wurde, wie ich seinem Briefwechsel entnehme, durch den Krieg nicht von seiner wissenschaftlichen Tätigkeit weggerissen, im Gegenteil bot der Krieg und die nachfolgende politische Entwicklung ihm neuen Anlaß zur Betätigung auf turkologischem Gebiet. 1916 führte ihn eine interessante Studienreise von Petrograd nach Jaroslavl—Kostroma (Besuch der dortigen Tatarskaja Slobodka)—Kasan (Tätigkeit in der Tatarenstadt)—Samara—Orenburg—Taschkent (Herausgabe von mittelasiatisch-türkischen Dokumenten aus Taschkent)—Krasnowodsk—Baku (Erwerb einer Sammlung von Büchern über azerbaidschanische Literatur)—Tiflis—Wladikawkas und die Krim (Sammlung von Materialien für eine Krim-tatarische Folkloristik).

Nach der Februar-Revolution 1917 durchforschte er in Eupatoria die tatarischen Friedhöfe nach *Tamgha's* auf den alten Grabsteinen. 1918—20 übte er gleichzeitig in Petersburg und Moskau seine turkologische Lehrtätigkeit aus, in Moskau am ehemaligen Lazarew-Institut, und in der Orientalischen Abteilung der Akademie des Generalstabs in Petersburg. 1921 war er in Chiwa und Buchara, 1922 in Leningrad, 1923 an der Universität Baku tätig. 1924 wieder in Leningrad an der Universität, am Institut der lebenden Orientalischen Sprachen und an der Ethnographischen Abteilung des Russischen Museums. Seit Herbst 1924 organisiert er ein turkologisches Seminar speziell für die Vertreter der verschiedenen Türk-Völker der Russischen Sowjet-Republik.

Den Zeitläufen entsprechend entfaltet er eine buntbewegte Tätigkeit, doch stets auf turkologischem Gebiete. Im Herbst 1924 befand er sich auf drei wissenschaftlichen Kongressen über Landes-Kunde in Petrowsk (Republik Dagestan), Suchum (Abchasische Republik) und Baku (Azerbaidschanische Republik), die gerade in der Zeit tagten, in der die europäische Presse phantastische Nachrichten über die Ereignisse im Kaukasus brachte, während dort in aller Ruhe Kongresse stattfanden. Auf dem Kongreß in Baku, wohin er als Präsident der Gesellschaft für die Erforschung von Azerbaidshan (*Azerbajġan tadqiq u tetabbü' ġem'i'jeti*) und als Delegierter einer Reihe von Leningrader und Moskauer Gelehrter Institute ging, wurde



er zum Präsidenten gewählt. Ein Bericht des Kongresses ist in Nr. 6 des *Novyj Vostok* gegeben. In Baku wurde auch die Einberufung eines allrussischen Turkologen-Kongresses für April—Mai 1925 dortselbst beschlossen, der alle politischen und theoretischen Fragen für alle Turkologen der Vereinigten Sowjet-Republiken lösen sollte. Dieser Kongreß, der die Annahme des lateinischen Alphabets beschloß, kam Anfang 1926 zustande,<sup>1)</sup> während der von türkischen Gelehrten, besonders von Köprülü-zâde M. Fuâd, in Konstantinopel geplante Turkologen-Kongreß bisher nicht einberufen wurde. Gerade die Turkologie mit ihrer ungeahnt schnellen Entwicklung würde eines internationalen Kongresses (im besten Sinne des Wortes) sehr bedürfen. In der Zwischenzeit hat man in der Türkei ein neues, sehr wenig glücklich ausgefallenes lateinisches Alphabet ohne Befragung irgend welcher Fachleute einfach dekretiert. Samojlovič wurde ferner zu Expeditionen in die Jakutische Republik, nach dem Altaj, nach dem Kaukasus zum Studium der Balkaren (zusammen mit dem Ethnologen A. A. Miller) und nach Anatolien (Sommer 1925) beigezogen, die den Kontakt mit den verschiedenen Türkvölkern wieder aufzunehmen und zu vertiefen haben.

Interessant ist die von Samojlovič vertretene Ansicht über die gegenwärtige Stellung der Turkologie, die überhaupt die jetzt in Rußland herrschende Auffassung über die Notwendigkeit von Organisation und Überorganisation widerspiegelt.

Wir stehen gegenwärtig vor dem Beginn einer neuen Ära der Geschichte der Turkologie, für die die besonders in Deutschland in der letzten Zeit stark gepflegte Osmanologie nur ein Partikelchen darstellt. Auf die Ära Radloff, die Zeit der individuellen Materialsammlung (Radloffs Hinscheiden 1918 hat im Westen seltsamerweise wohl infolge der zu engen osmanologischen Einstellung nicht den Eindruck hervorgerufen, den seine umfassende turkologische Tätigkeit verdient hätte), folgt jetzt die Ära des Kollektivs, der Zusammenfassung der organisierten Arbeit auf der Grundlage der Sammeltätigkeit der einzelnen nationalen „Herde“ (*oçag*) der Turkologie in *Azerbaidŝchan, Turkestan, Tataristan, Baschkiristan, Kazakistan* u. s. w. (ich gebrauche die in Rußland für diese Gebiete jetzt in Gebrauch kommenden geographischen Termini *technici*) unter einem alle mit einander verbindenden Zentrum, das eben auf dem Kongreß in Baku endgültig bestimmt werden sollte. Bis jetzt existiert noch kein allgemein anerkanntes natürliches Zentrum für die räumlich so weit auseinander liegenden türkischen Gebiete. Die einzelnen nationalen „Herde“ wurden an Ort und Stelle bereits organisiert und entfalten eine lebhaftige Tätigkeit.

In Azerbaidŝchan existiert ein Kollektiv zur Abfassung eines Wörterbuches der Azerbaidŝchanischen türkischen Dialekte unter Leitung Prof. Aŝmarin's. Zahlreiche folkloristische und andere Materialien wurden bereits von der nationalen kirgisischen wissenschaftlichen Kommission in Taschkent gesammelt. Eine derartige Sammeltätigkeit soll in allen orientalischen Repu-

<sup>1)</sup> Man vergleiche mein ausführliches Referat im Bd. XVI. des „Islam“.



blicken des russischen Bundesstaates durchgeführt werden. Die Leningrader Turkologen, die sich in dem Radloff-Kreise bei dem Anthropologischen und Ethnographischen Museum der Russ. Akad. d. Wiss. zusammengezogen haben, befinden sich im engsten Kontakt mit den nationalen turkologischen Organisationen, die auch praktische Arbeit leisten, so vor allem die Ausarbeitung eines allgemeinen türkischen Alphabets auf der Grundlage der lateinischen Buchstaben übernommen haben. Das Leningrader Projekt soll bereits in den Protokollen der Russ. Akad. d. Wiss. im Druck sein. Als Hauptaufgabe haben sich die Vertreter der russischen orientalischen Lehr-tätigkeit die Ausbildung hochqualifizierter Turkologen aus den Vertretern aller türkischen Völker gesetzt. Daneben läuft noch die sonstige wissenschaftliche Tätigkeit.

Samojlovič insbesondere bereitet eine kritische Ausgabe der Bruchstücke des *Kudatgu Bilig* vor, die auf Kosten des Azerbaidzhanischen Volkskommissariats als 1. Band der Serie: „Proben der türkischen Literatursprache seit den ältesten Zeiten“ herausgegeben wird.

Die organisatorischen Aufgaben treten jedoch vorläufig noch, wie bei allem, was die Sowjet-Republik bisher tat, in Verbindung mit den neuen politischen Lebensbedingungen, stark in den Vordergrund.

Im Mai 1925 las Samojlovič drei Wochen am Orientalischen Pädagogischen Institut und am Akademischen Zentrum des Narkompros (Volkskommissariat für Volksaufklärung) der Tatarischen Republik in Kasan über Turkologie und sammelte eine ganze Bibliothek tatarischer Neuerscheinungen und knüpfte eine Menge interessanter neuer Beziehungen mit tatarischen Pädagogen, Schriftstellern und Musikern an. Das Interesse für Turkologie ist zur Zeit höchst intensiv bei ihnen. Es gibt unter ihnen eine Reihe von eigenen Arbeitern auf dem Gebiete der Landeskunde. Die überall bestehenden Organisationen für Landeskunde geben in den verschiedensten Teilen Rußlands ihre periodischen *Izvestija* und andere Ausgaben heraus. In den verschiedenen orientalischen Republiken Rußlands erscheint eine Reihe populärer Schriften. Besonders reich ist die Zahl der in Kasan erschienenen tatarischen Drucke. So begann *Ėemâl-ed-Dîn Validov* mit dem Druck des von ihm verfaßten auf 80 Bogen berechneten Kasan-tatarischen Wörterbuches. S. J. Rudenko gab den 2. Band seiner reich illustrierten „*Baškiry*“, der der Ethnographie der Baškiren gewidmet ist, in Druck. In Kasan wandte man in letzter Zeit auch große Aufmerksamkeit auf die Sammlung orientalischer Handschriften, unter denen sich manche historisch wertvollen Sachen befinden. Das Kasaner Museum wurde bedeutend vergrößert, wobei zum erstenmale eine glänzend ausgestattete Abteilung der Kasaner Tataren geschaffen wurde.

Fortwährend erscheinen neue Bücher und Periodica in jakutischer, uzbekischer, turkmenischer, kirgiz-kazakischer, azerbajġanischer, karaġaier u. s. w. Sprache, trotz aller materiellen Schwierigkeiten, die eine zeitlang auch zur völligen Abschaffung der Sonderdrucke geführt hatten. Im Augen-



blick gilt die Haupttätigkeit der Anhäufung von rohen ethnographischen, linguistischen und anderen Materialien in den Bibliotheken, Museen und wissenschaftlichen Instituten.

Unter den Neuerscheinungen hebt Samojlovič die in Taschkent erschienene in uzbekischer Sprache geschriebene Grammatik des Uzbekischen von *Fitrat* hervor, die besonders in Bezug auf das rohe sprachliche Material interessant ist; ferner die in osmanischer Sprache geschriebenen Arbeiten des jungen Krimer Turkologen *Ėoban-zāde*: Einführung in die Turkologie und Wissenschaftliche Grammatik der krimtatarischen Sprache, in denen der Autor sich als wohl vertraut mit den Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft, nicht aber ebenso mit denen der Turkologie zeigt, da er das vergleichende historische Bild der Türksprachen nicht erkannt hat und sich unter Beiziehung nicht nur mongolischer, sondern auch finnischer und besonders magyarischer Materialien kühne Phantastereien in der Art gewisser Turkologen erlaubt.

Von den letzten Arbeiten von Samojlovič, die mir nur aus seinen brieflichen Mitteilungen bekannt waren, nenne ich noch seine Arbeit über Katanov in Nr. 6 (1925) der Zeitschrift *Žizn Burjatina* in Werchneudinsk; seine Arbeit über das türkische Zahlwort, das in einem Sammelband von Arbeiten über das Zahlwort überhaupt in Leningrad erscheinen sollte, und seine Arbeit über die Bezeichnung der Wochentage bei den Türkvölkern und über das Wort *čil* (*gil*) bei den vorderasiatischen Türken. Seine unterdessen erschienenen zahlreichen weiteren Arbeiten gedenke ich in einem der nächsten Hefte zu behandeln.

Bei der folgenden Übersicht der mir bis 1925 zur Verfügung stehenden Arbeiten von Samojlovič beginne ich mit der gerade zu Ausbruch des Krieges erschienenen ersten großen wissenschaftlichen Arbeit:

**Abdu-s-Sattar Kazy, Kniga razskazov o bitvach Tekincev (Das Buch der Erzählungen von den Kämpfen der Teke).** Turkmenisch-historisches Gedicht des XIX. Jahrhunderts. St. Petersburg 1914 (Ausgabe der Petersburger Orientalischen Fakultät Nr. 34). XX + 157 + 82 + 56 Seiten und 1 Tafel.

In der umfangreichen Einteilung betont Samojlovič die Unhaltbarkeit der früheren Auffassung von der völligen Literaturlosigkeit der Turkmenen. Ihr Hauptdichter ist *Machdūm* (bezw. *Machtum*) *Kulī*, für den sich jetzt sogar die Osmanen interessieren, wie der von *Šejch Muhsin Fāny*, Konstantinopel 1340 herausgegebene *Divān* beweist: *Machdūm Kulī divāny ve jedi 'asyrlyk türkge bir manzūme*. Die turkmenische Dichtung des XVIII. und XIX. Jahrhunderts war wie bei den meisten primitiven Völkern durchaus lyrisch. Doch findet sich auch das kunstmäßige Epos bei einem Nachahmer von *Firdūsī's Šāh-nāme* vertreten, nämlich eben das Buch der Erzählungen von den Kämpfen der *Teke* aus dem XIX. Jahrhundert. Daneben steht noch das Kunstepos des *Molla Bilāl: Kitāb-i-ghuzāt der mulk-i-*



*šin* (Kämpfe mit den Chinesen) mit deutlicher Abhängigkeit vom *Šah-nâme* und *Molla Chali Baj Mambetov*, der unter dem Einflusse des kazak-kirgisischen Volksepos eine „Kirgisische Erzählung über die russischen Eroberungen in Turkestan“ gab. Das *Šaibani-nâme* des *Muhammed Šalih* aus dem XVI. Jahrhundert ist mehr eine gereimte Chronik und hat wenig epische Elemente.

Es sind überhaupt wenig historische Gedichte der zentralasiatischen Türken bekannt. Obwohl sich die Orientalistik schon etwa 200 Jahre mit der zentralasiatisch-türkischen Literatur und ihrer Sprache beschäftigt, haben wir bis jetzt doch noch kein historisch-literarisches Hilfsmittel zur Verfügung, weder für das Gesamtgebiet noch für einzelne Autoren. Außer den *Nevâi*-Biographien von M. Nikitskij und Belin. Es existiert nur eine Anzahl Übersetzungen mit kurzen Einführungen. Ein Studium der Beziehungen der zentralasiatisch-türkischen Literatur zur persischen ist erst möglich, wenn auf iranistischem Gebiet genaue Forschungen der einzelnen Perioden vorliegen.

Die erste Aufgabe ist die Feststellung der lebenden Dialekte, aus denen sich unter Mitwirkung einer älteren Literatursprache und des Persischen die klassische zentralasiatisch-türkische Sprache, das Čagataische, entwickelt hat, als deren Hauptvertreter *Mir ‘Ali Šir Nevâi* aus Chorasan im XV. Jahrhundert erscheint.

Von den heute blühenden provinziellen zentral-asiatisch-türkischen Literatursprachen hebt sich am deutlichsten von den andern das Kazak-Kirgisische ab, das nur geringen čaghataischen und kazan-tatarischen Einfluß zeigt.

Die heutige turkmenische Literatursprache ist weit mehr mit dem Čaghataischen verbunden, während die turkmenische Volkssprache dies weniger zeigt. Dem Čaghataischen am nächsten steht die Sprache der Sarten von Westturkestan, während die ostturkestanischen (chinesischen) Sarten ihre besonderen örtlichen Eigenheiten haben. Die Literatursprache von Chiwa berührt sich enge mit der turkmenischen.

Alle diese Sprachen gelten nicht als selbständig, mit Ausnahme des Kazak-Kirgisischen, sie werden einfach als „türkisch“ bezeichnet.

Samojlovič erklärt den Umstand, daß er sich schon seit 1904 mit diesem turkmenischen Epos und mit Turkmenisch beschäftigt hat, das weder künstlerisch noch historisch, noch linguistisch etwas besonderes bietet, mit seinem Interesse für die Turkmenen. Es ist der erste Versuch der Systematisierung der orthographischen, grammatischen, lexikalischen und historisch-literarischen Daten eines Denkmals des XIX. Jahrhunderts der turkmenischen und damit der zentralasiatischen Literatur.

Der Text wurde 1904 von der jetzt im Asiatischen Museum befindlichen Handschrift abgeschrieben und liegt seit 1911 gedruckt vor.

Der Plan der Einführung in das Epos ist nach Th. Nöldeke's klassischem Werk „Das Iranische Nationalepos“ bearbeitet.



Die aus 50 Blatt bestehende Handschrift ist in *Nasta'liq* geschrieben, der für Zentralasien üblichen Schrift, und wurde von *Choğeli Molla*, dem Sohn des Murād Berdi 1320 kopiert. Die Schi'itischen Verse zum Lobe 'Alī's sind hiebei ausgefallen. Der Plan des Buches wurde 1278/1861 gefaßt. Der Verfasser 'Abdu-s-Sattār Qāzī, der Sohn des Gelehrten *Daulet Māmed Azadi* aus dem Teke-Stamme *Achalez*, aus der Familie *Machtum*, war 7 Jahre Richter in Chiwa, wo noch vier Söhne von ihm leben. Sein Geschlecht *Machtum* gilt, wie andere, als heilig unter den Turkmenen. Er lebte im XIX. Jahrhundert und war Zeitgenosse der von ihm geschilderten Ereignisse. Er hatte Medresen-Bildung, seine theologische Ausbildung scheint er in Chiwa erhalten zu haben, wie der berühmte Dichter *Machtum Kuli*. Seine dichterischen Fähigkeiten sind nur gering. Wie jeder nach alter Weise gebildete Mohammedaner verstand er Verse zu machen.

Das Epos ist wohl auf die Aufforderung eines vornehmen Turkmenen hin im gelehrten Geschmack gedichtet. Volkstümlich sind die Gesänge, die von dem *bachši* (Sänger) zur zweisaitigen *tambra* oder zur *dutara* gesungen werden; Vierzeiler *murabba'*, wie die Lieder des *Machtum Kuli*. Doch finden sich hier sehr viele persische und arabische Worte verwendet, die selbst den meisten Molla's unverständlich sind. Der Autor ist nicht sehr belesen, er kennt aber *Mir 'Alī Šir Nevāi* und etwas auch die persische Geographie, die persischen Sitten und von anderen Völkern die Russen und Engländer.

Die charakteristischen Besonderheiten der einzelnen Türksprachen in der Orthographie gestatten über die Zeit der Abfassung eines Schriftwerkes ein Urteil abzugeben. Wie sich beim Osmanischen unter dem direkten Einflusse des Arabischen ein um so stärkeres Fehlen der Vokalzeichen bemerkbar macht, je älter der Text ist, so ist das zentralasiatische Türkisch im Gegenteil infolge des Einflusses des Ujgurischen sehr reich an Vokalangaben.

Samojlovič gibt die Orthographie des Gedichtes im Zusammenhang mit der turkmenischen Phonetik, ferner die morphologische Seite der Sprache des Gedichtes. Nach der Behandlung einiger syntaktischer Wendungen gibt er auch noch ein Wörterbuch, das interessante Verhältnisse zeigt: den 60% türkischer Wörter stehen nämlich 25% persische und 15% arabische gegenüber. Im Anschluß an Foy's und Rudnev's Arbeiten (die Arbeit von Bonelli: *Della iterazione nel turco volgare*, *Giornale della Soc. Asiat. Ital.* XIII, ist nicht zitiert) bespricht er das Hendiadyoin. Ein 96 Wörter umfassendes Verzeichnis gibt die in europäischen Wörterbüchern sich nicht findenden Wörter.

Im 3. Teil folgt eine Abhandlung über das Gedicht in historisch-literarischer Beziehung. Das aus 1046 Doppelversen bestehende Epos ist in der Form eines *Mesnevi* gedichtet. Unter den für das *Mesnevi* gebräuchlichsten Versmaßen (*müteqârib*, *hezeğ* und *remel*) wählt 'Abdu-s-Sattār, der aber ein schlechter Metriker ist, nicht das Versmaß des *Šâh-nâme*



(= *müteqârib*), sondern das *Hezeğ*, in dem auch *Nevâ's Ferhâd u Šîrîn* gedichtet ist. Es ist das arabische quantifizierende Prinzip befolgt, während die volkstümlichen turkmenischen Gedichte nur die Silbenzählung kennen.

Das Gedicht ist auf dem üblichen traditionellen Plane der persischen und türkischen Gedichte aufgebaut: Nach einer Einführung mit dem Lob des Propheten folgen die beiden Hauptteile: 1. Die Taten des *Achal-Teke*-Helden *Nûr verdi Chan* (geb. 1826, gest. 1880), der bedeutendsten Turkmenenpersönlichkeit des XIX. Jahrhunderts, sein Sieg bei *Karry Qal'a* 1275/1858 über die Perser unter *Ğa'fer Kuli Chan*, dem Gouverneur von Astrabad, und der Zug nach Merw, um den *Teke* Hilfe gegen die *Saryk* zu leisten; 2. die Taten des *Merw-Teke*-Helden *Koušut Chan* (gest. 1878) über die Perser unter *Hamza Mîrza* 1860. Auf des ersteren Tod schrieb *Choğeli Molla* ein Gedicht (*muchammes*). Den Abschluß bildet ein kurzer Epilog.

Die Kämpfe der transkaspischen Turkmenen mit den Persern in der Mitte des XIX. Jahrhunderts und ihre gegenseitigen Kämpfe um den Besitz von Merw bilden den Inhalt. Die erste Schlacht ist auch in einem volkstümlichen Liede von *Chara Beg*, der sich selbst *Allah berdi* nennt, besungen. Den Kampf um Merw behandeln zwei Lieder; eines von dem *Teke*-Dichter *Davan Šâ'ir* und eines des *Saryk*-Dichters *Garra*. Der Kampf des *Koušut Chan* ist in der volkstümlichen Form der Gedicht- und Prosamischung von *Davan Šâ'ir* besungen.

Die Turkmenen sind direkte Nachkommen der im VI. Jahrh. n. Chr. auftauchenden Oghuzen. Zum erstenmal erscheint im IX. Jahrhundert der Name *Turkmene* als Synonym von *Oghuz* und *Ghuzz*. Der jetzt allgemein geltende Nationalname *Türk* war nach Barthold ein Stammesname der Oghuzen. Erst unter den Selğuken drangen die Turkmenen in der Oase Merw ein, während sie vorher nur bis zu dem Aral-See — Kaspi-See-Zone gekommen zu sein scheinen. Die Besiedlung der Murghab-Ebene durch die *Teke* erfolgte erst im XVIII. und XIX. Jahrhundert. Sie vertrieben andere, jetzt in Chiwa sitzende Turkmenen-Stämme daraus, die *Emreli* und die *Karadaşly*, aus Merw die *Saryk*. Die einsetzenden endlosen räuberischen Einfälle der Turkmenen in Persien zogen ständige Strafexpeditionen nach sich. Die Verhältnisse zu den Persern vom XVI. bis ins letzte Viertel des XIX. Jahrhunderts waren durchaus feindlich. Aber auch unter ihnen selbst hörten Hader und Kämpfe nie auf. Dazu trug die nomadische Lebensart dieser Stämme und die Ohnmacht der persischen Regierung viel bei. Es war ihnen vor allem um Menschenraub und Sklavenhandel zu tun. Der Glaube, ob Sunnit oder Ši'it, spielte eine geringe Rolle. Sie sind Sunniten mehr nur dem Namen nach.

In dem Gedicht sind die Turkmenen ziemlich idealisiert, während den Persern nur Schlechtes nachgesagt wird. Vier Stämme der Turkmenen werden genannt: Die *Jomud*, *Göklän*, *Saryk* und *Teke*.

Die sehr eingehende Einführung beschließen verschiedene Register, eine große Bibliographie in verschiedenen Abteilungen, ein Eigennamen-



und Druckfehlerverzeichnis und zuletzt eine detaillierte Bibliographie von Samojlovič eigenen Arbeiten mit 78 Nummern.

Den Hauptteil der wertvollen Arbeit bilden der turkmenische Text und die mit zahlreichen Anmerkungen versehene russische Übersetzung des Epos.

**Materialy po Sredneaziatsko-tureckoj literature. (Materialien zur Zentralasiatisch-türkischen Literatur II, III.)** *Zapiski* der Orient. Abteilung der Kais. Russ. Archäolog. Gesellschaft, XXII, St. Petersburg 1914. S. 27. Der erste Teil ist mir leider nicht zugänglich. Hier folgen zunächst Nachträge zur zentralasiatischen Literatur, sodann ein Nachtrag zu dem Index der Lieder des größten turkmenischen Dichters *Machtum Kuli*.

Von einem *Teke*-Turkmenen aus Merw erhielt Samojlovič 1913 eine ganz junge, aus dem Jahre 1329/1909 stammende Handschrift der Lieder des *Machtum Kuli*, die außer Liedern des *Tälibi*, des *Aman Doulet*, des *Kurt Oghlu*, *Molla Bende* und *Kemine* die größte bisher bekannt gewordene Sammlung der Gedichte des *Machtum Kuli* gibt, nämlich 170, darunter 37 Unica.

Von *Ärifgānov* wurde 1911 lithographisch in Taschkent eine Sammlung der *M. Kuli*-Lieder herausgegeben unter dem Titel: *Otuz iki tochum qysasy ve Machtum Kuly. (Srednjaja Azija. II. 1911. S. 133.)*

Eine weitere Ergänzung fand die Sammlung durch acht Lieder, die Samojlovič nach mündlichen Angaben des Stawropol-Turkmenen-*bachši* (Sänger) *Abd-ul Hekim Nijāz Hāğgi Oghlu* aus dem Aul *Čur* bei *Letnjaja Stavka* aufgezeichnet hatte.

1913 gab ein junger tatarischer Gelehrter *Ahmed Zeki Validov*<sup>1)</sup> in dem tatarischen Orenburger Journal *Šurā* Nr. 12—17, 1913, den *Divān-i-Machtum Kuly* mit einem Reimindex heraus. Er hatte aus Kokand von dem Lehrer *‘Aši ‘Ali Zahirov* die größte derartige bisher bekannte Sammlung mit 209 Liedern des *M. Kuly* erhalten. Die Publikation Validov's ist ein großes Verdienst für die turkmenische Literatur. Neben vielen der früheren Unica finden sich neue Lieder, so daß die Zahl der Gedichte von 222 auf 279, die der Unica von 39 auf 78 gestiegen ist. Das Manuskript ist auch dadurch merkwürdig, daß jedes Gedicht von einem die Umstände der Abfassung schildernden Prosatext begleitet ist. Charakteristisch für den Emanzipationswillen des Orient sind die Auslassungen Validov's gegen die europäischen Orientalisten, die nach ihm zu wenig von der Sprache und dem Geist der Orientalen verstehen.

Als Ergänzung zu dem I. Teil, in dem er 44 turkmenische Dichter gegeben hat, führt Samojlovič hier noch 3 weitere an: *Aman Doulet*, *Kurt oghlu*, *Molla bende*. Bei den Stawropoler Turkmenen notierte er 1912 noch

<sup>1)</sup> Oder *Velidi*, eigentlich baschkirischer Herkunft, sehr verdienstlicher Handschriftenforscher, jetzt Professor für türkische Geschichte an der Universität in Konstantinopel.



7 weitere. Doch ist die Liste nicht vollständig. Es gibt immer noch unbekannte alte Dichter und ständig erscheinen neue Dichter.

Zum Schlusse bespricht er noch die 2 Hauptredaktionen der Lieder-Sammlung *Machtum Kuli's*, die Astrabader (Handschrift der Taschkenter Öffentlichen Bibliothek und der Russ. Geograph. Gesellschaft) und die Merwer (Ausgabe 'Arifgānov und die Handschrift Berdijev).

Der III. Teil behandelt die Gedichte des *Doulet Mamed Molla*, des Vaters des *Machtum Kuli* (geb. zu Beginn des XVIII. Jahrh., gest. frühestens 1760). Sein Dichtername ist *Āzād*, *Āzādī* und *Qārī Molla*. Er war zweifellos Sūfi, wie sein Sohn, und Derwisch. Seine Heimat hatte er am Flusse Gurgin in der Provinz Astrabad in Persien. Nachrichten unter den Gōklān's über die beiden Sūfi-Dichter sind noch zu sammeln.

Die Gedichte des *Doulet Mamed* finden sich in einem im Besitz des *Chodscheli Molla* befindlichen Lederband gesammelt, in dem vier mystische Werke vereinigt sind: Das *Mesnevi* des Sūfi Allah Jār: *Tebāt-al-āğizīn*, ein Werk *Sirāğ-al-āğizīn* und ein titellooses, von unbekannten Autoren, und schließlich das *Mesnevi* des *Doulet Mamed*: *Va'z-i-āzād* mit Beifügung von Gazelen, Vierzeilern und kurzen *Mesnevi's* mit Datierung an drei Stellen 1239/1823; 1244/1828 und 1242/1826.

*Doulet Mamed*, der sein Werk 1167/1753 beendigte, ist in der Rhythmik wohl erfahren und zeigt die Kenntnisse eines hochgebildeten zentralasiatischen sufischen Molla. Keiner von den sonst bekannten turkmenischen Molla's ist mit ihm zu vergleichen. Gelehrte Molla's sind noch heute unter den Turkmenen sehr selten, im XVIII. Jahrhundert gab es noch weniger. Einen unverkennbaren Einfluß übt auf seine Sprache das Südtürkische, besonders das Azerbaidschanische aus. Auch Stücke von *Musemmât* (*Murebba'*) finden sich, die für die zentralasiatische Volksliteratur so charakteristisch sind, von den *Hikmet* des *Choğā Ahmed Jesevi* angefangen, bis zu den Liedern des *Machtum Kuli*.

Zum Schluß gibt Samojlovič aus dem Traktat 24 Vierzeiler (Klage- und Bitt-*Rubā'i*), Auszüge aus dem *Mesnevi*: Die Geschichte von *Ġābīr Ansār*, 2 Gazelen und 1 *Murebba'*.

**Materialien zu einer Bibliographie der Jenissej-Orchon-Literatur.** (Materialy dlja ukazatelja literatury po Jenisejsko-Orchonskoj pisjmennosti.) Travaux de la Sous-Section de Troïtzkossawsk-Kiakhta, Section du pays d'Amour de la Société Imp. Russe de Géogr. Bd. XV, livr. 1. 1912. St. Petersburg 1914. 80 S.

Auf Wunsch der Sektion Kiakta der Priamur'schen Abteilung der Kais. Russ. Geograph. Gesellschaft stellte Samojlovič eine umfassende Bibliographie der Jenissej-Orchon-Literatur zusammen. Aus Mangel an Zeit mußte er sich begnügen, nur die ihm zugänglichen Werke alphabetisch (auch die nichtrussischen Werke sind nach dem russischen Alphabet eingeordnet) zusammenzustellen. Es sind im Ganzen 292 Werke (mit ihren



Rezensionen) und 20 Hinweise auf Nichtautoren, die an der Erforschung der Denkmäler Anteil haben. Einen systematischen Katalog, wie er ihm vorschwebte, nach Stoffen angeordnet: so Geschichte der Entdeckung und Erforschung der Denkmäler, Texte und Übersetzungen, Wörterbücher und grammatische Studien, Geschichte des Alphabets, System der Berechnung etc. konnte er leider nicht verfassen. Es sind auch die Hauptarbeiten über die Geschichte derjenigen Türkvolker mit aufgenommen, die Sprachdenkmäler und Kunstdenkmäler hinterlassen haben, besonders von den Oghuzen.

In der Zwischenzeit ist vielerlei Neues erschienen. Besonders wäre hier auf die abschließende Übersetzung Vilh. Thomsen's hinzuweisen, den Schlußaufsatz des 1922 erschienenen III. Bandes der *Samlede Afhandlinger: Gammel-dtyrskiske inskifter fra Mongoliet i oversættelse og med indledning*, deutsch gegeben von H. H. Schaeder in *Z. D. M. G. Neue Folge*, Bd. III, S. 121—175. Barthold steht allerdings dieser abschließenden Übersetzung ziemlich skeptisch gegenüber.<sup>1)</sup>

**Verbotene Worte in der Sprache der verheirateten Kazak-kirgisischen Frau.** (*Zapretnyja slova v jazyke kazak-kirgizskoj zamužnej ženščiny.*) *Živaja Starina* XXIV. Petrograd 1915. S. 161—168.

Samojlovič geht hier auf das interessante *Tabu*-Problem bei den Kazak-Kirgisen ein, auf das schon etwas unklar Ilminski, Grodek und Budagov hingewiesen hatten, nämlich darauf, daß die verheiratete Frau aus Schamhaftigkeit die Verwandtschaft und den Stamm ihres Mannes nicht mit Namen nennen darf, sondern nur mit einem anklingenden, ähnlich gebildeten Namen. Es ist ein altes Stammes-Tabu.

Samojlovič behandelt diesen allmählich aussterbenden Brauch nach den Erklärungen eines Kirgisen der Mittleren Horde, *Mustafa Čokajev*, der selbst dem Stamm *Kypšak*, Unterstamm *Toru-ajghyr*, Stammeszweig *Šašty*, Geschlecht *Bošaj*, Familie *Žanaj* angehört. Heutzutage sind noch für seine Familie Eheschließungen verboten bis einschließlich der Angehörigkeit zum Stammeszweig *Šašty*. Innerhalb dieser Grenzen dürfen die verheirateten Frauen nicht mit Namen nennen: ihren Mann und alle Männer, die älter sind als ihr Mann, ebenso nicht Frauen und Kinder, die Personen angehören, die älter sind als ihr Mann. Die Namen werden nach einem bestimmten System ersetzt. Jede männliche Person hat einen bestimmten Rangnamen. Ferner werden Namen auch statt durch Umschreibungen, durch Vorsetzung oder Versetzung von Buchstaben gebrauchsfähig gemacht; z. B. *Sali* statt *Alî*, *Mursun* statt *Tursun* u. s. w.

Sogar die Namen von erlaubten, außerhalb des Verbotes stehenden Personen werden nicht genannt, wenn sie Namensvettern der unter Verbot stehenden Personen sind. Auch Namen, die eigentlich erlaubt wären, aber mit den Stammesnamen Verwandtschaft besitzen, werden durch andere

<sup>1)</sup> Man vergleiche Barthold: *Orta Asija türk ta'richi haqqında dersler*. Istanbul 1927. S. 4 ff.



ersetzt, von denen Samojlovič eine ganze Liste gibt. Selbst geographische Namen müssen abgeändert werden, wenn sich in ihnen ein für die betreffende Frau verbotener Bestandteil befindet, so daß oft ganz sonderbare Umstellungen und Verwechslungen möglich sind. So sollen selbst bei Koran-Versen an verbotene Worte anklingende Ausdrücke von Frauen nach ihrer Art ersetzt werden. Namengebungen, die eine Verletzung dieser Vorschriften enthalten, sollen oft zu großer Feindschaft und Kränkung Anlaß geben können.

Heutzutage werden allmählich aber schon Heiraten möglich, die sonst verboten waren. Bei den Sarten, die turkisierte Iranier darstellen, bestehen diese Verbote für die Frauen in weit geringerem Umfange. Ebenso beschränkt sind sie bei den *Teke* von Merw und den Krim-Tataren. Etwas Ähnliches besteht auch noch bei den Osmanen. Bei dem einfachen Volke gilt es noch heute für ungehörig, daß die Frau ihren Mann mit seinem Namen ruft. Anstatt des Eigennamens wird die Verwandtschaftsbezeichnung gebraucht.

**Versuch einer kurzen krim-tatarischen Grammatik. (Opyt kratkoj krymsko-tatarskoj grammatiki.)** Tavričeskaja gubernskaja zemskaja Uprava. Petrograd 1916, 5 + 104 S.

Das Buch stellt die Umarbeitung der Vorlesungen über die Grammatik der krim-tatarischen Literatursprache im Vergleich zu den gesprochenen krim-tatarischen Dialekten dar, die Samojlovič 1912 und 1913 in den von der Taurischen Landschaftsverwaltung für die tatarischen Lehrer der russisch-tatarischen Schulen eingerichteten tatarischen Sprachkursen hielt. Auf deren Kosten wurde es auch 1916 herausgegeben.

Instruktiv ist die Einleitung. Die krimtatarische Sprache des Südufers der Krim gehört zur Gruppe der südtürkischen Dialekte, die außerdem die Sprache der Turkmenen, der Azerbajdschaner, der persischen Türken und das osmanische Türkisch umfaßt. Die übrigen krimtatarischen Dialekte gehören zum Westtürkischen, so die Sprache der Stawropoler und Ter-Nogaier, der Ter-Balkaren, der Kubaner *Karačaj*, der Dagestaner Kумык, der Wolga-Tataren u. s. w. Die tatarische Bevölkerung der Krim, die zumeist von Norden durch die südrussischen Steppen eingedrungen ist, steht sprachlich und völkisch in naher Verwandtschaft mit der türkischen Bevölkerung des nördlichen Kaukasus, des östlichen Rußland und Zentralasiens. Fühlbaren Einfluß haben auch die Einwanderer aus der Asiatischen Türkei geübt.

Die Halbinsel Krim enthält rund 200.000 Tataren, wozu noch nördlich der Halbinsel etwa 78.000 Steppentataren kommen. Dabei ist eine ziemlich scharfe Scheidung nicht zu verkennen. Zwischen den bis zum XIII. Jahrh. eingewanderten Tataren der Halbinsel, die die anderen Bevölkerungsteile assimiliert haben und in deren Mitte sich *Bachtschi-Saraj* als Kulturzentrum befindet, und den nach dem XIII. Jahrh. eingewanderten Steppen-



tataren im Norden. Trotz der starken südtürkischen Einwirkung durch Einwanderung und kulturelle Beeinflussung von Konstantinopel aus, ist doch der westtürkische Charakter der gesprochenen Sprache in phonetischer und morphologischer Bezeichnung selbst in *Bachtschi Saraj* unbestreitbar, auch bei der Intelligenz. Der ursprünglich rein westtürkische Charakter der Schriftsprache aber hat durch die osmanische Herrschaft eine Umbildung in südtürkischem Sinne erfahren. Heutzutage unterscheidet sich das Krimtürkische nur wenig vom Osmanischen. Der Hauptunterschied ist eine größere Einfachheit der Sprache. Doch ist auch die Krimische tatarische Schriftsprache noch von vielen fremden Elementen durchsetzt, wie ein Blick in die neue Zeitschrift *Jañi Çolpan* beweist. Die Schriftsprache wäre noch bedeutend zu vereinfachen und volkstümlicher zu gestalten.

Die Orthographie, die sich früher völlig an die von dem Arabischen beeinflussten Formen angeschlossen hatte, sucht sich heute, besonders bei den Wolga-Tataren, völlig zu emanzipieren und das Wortbild auch bei rein arabischen Wörtern mit voller Darstellung der Vokale wiederzugeben. Diese Bestrebungen gehen auf die im Januar 1919 in Kasan abgehaltene muhammedanische Orthographie-Konferenz zurück, über die man auch Bogorodickij vergleiche: Charakteristik des Lautbestandes des Kasaner Dialekts des Wolga-Tatarischen im Hinblick auf das Lautsystem des Russischen. (Bulletin der Russ. Akad. d. Wiss. 1919. S. 873—886.)

In der Krim ist man nicht so radikal. Die osmanischen Einflüsse sitzen noch zu fest. Vorarbeiten zur Einführung einer neuen Orthographie stammen von *Ismâ'ül Mirza Gasprinski*, einem warmen Verfechter der phonetischen Rechtschreibung besonders in seiner Zeitung *Terğümân* und in verschiedenen Schriften. Doch ist er nicht ganz konsequent. Noch weniger folgerichtig ist *Jahja Nâgî Bajburtly* in seinem *Alifbâ*, Simferopol 1913. Im Anschluß an eine Schrift F. N. Andrejevskij's: Unaufschiebbare Fragen der Bildung der Krim-Tataren, Simferopol 1908, empfiehlt Samojlovič neben der Belassung der alten arabischen Manier als einer Art Kirchensprache eine schrittweise Reform der Rechtschreibung auf Grundlage des arabischen Alphabets, die besonders auf eine Festlegung der Schreibung der Vokale und den Ausschluß aller unnötigen arabischen Buchstaben hinzielen muß. Das arabische Alphabet bildet die historische Grundlage, wenngleich die Schriftart gleichgültig ist, da dieselben Laute im Laufe der historischen Entwicklung schon durch die verschiedensten Alphabete wiedergegeben worden sind, so durch das orchonsche, uigurische, syrische, hebräische, griechische, armenische, russische, lateinische und arabische Alphabet.

Samojlovič behandelt in gedrängter Kürze die Vielheit der morphologischen Erscheinungen — einen bedeutenden Fortschritt auf diesem schwierigen Gebiet bildet dann seine unten zu besprechende Osmanische Grammatik. Die einzelnen Fragen werden immer sprachgeschichtlich behandelt, die west- und südtürkischen Formen finden sich immer in dan-



kenswerter Weise nebeneinander gestellt. Interessant ist die Entwicklung des Ablativ-Suffixes *dan*, das in den Orchon-Inschriften nicht vorkommt und im *Kutadgu bilik* als *din* erscheint.

Den Beschluß macht eine kurze Darstellung der Syntax mit Hinweis auf Melioranskij's Vorwort zum II. Teil seiner kurzen Grammatik des Kazak-Kirgisischen, daß nämlich die Syntax beinahe aller türkischen Dialekte nicht nur in den Hauptzügen, sondern auch in vielen Einzelheiten einheitlich ist, so daß man nur die Syntax einer Türksprache gründlich zu kennen braucht, um sich in allen zurechtfinden zu können. Je schwächer die türkische Morphologie entwickelt ist (Fehlen des Geschlechts, Verfließen der Grenzen zwischen Substantiv und Adjektiv, Armut an Adverbien und Konjunktionen etc.) um so wesentlicher ist die Bedeutung der Syntax, das scharf betonte Prinzip, alle regierten Satzteile in fester Ordnung vor die regierenden zu stellen. Nur die gebundene Sprache kennt einige Freiheit darin. Und andererseits ist es gerade wieder die Syntax, die im Gegensatz zu der starken sonstigen Beeinflussung der Sprache besonders durch das Persische ihre rein türkischen Züge am stärksten behalten hat und zum Ausdruck bringt.

Seine syntaktischen Beispiele entnimmt Samojlovič außer dem 7. Bande von Radloffs Proben der Volksliteratur ausschließlich krim-tatarischen modernsten Publikationen.

Hier schließt sich wohl am besten die eben erst erschienene Osmanische Grammatik an: **Kurze Schulgrammatik der jetzigen osmanisch-türkischen Sprache.** (*Kratkaja učebnaja grammatika sovremennogo osmansko-tureckogo jazyka.*) Veröffentlichungen des Leningrader Instituts für Lebende Orientalische Sprachen Nr. 10. Leningrad 1925. 155 S.

Das Buch ist dem Turkologen Smirnov gewidmet. In seinem Vorwort weist Samojlovič darauf hin, daß das Buch sein dritter Versuch einer Osmanischen Grammatik ist. Die beiden ersten 1910/11 und 1916 geschriebenen sind nicht erschienen. Der von 1916 sollte als 1. Teil zu dem 1915—17 erschienenen „Führer zur praktischen Erlernung des Osmanisch-Türkischen“ II—IV gelten, der heute am Institut noch in Gebrauch ist. Um sich gegen etwaige Beanstandungen zu schützen, verweist er auf seine vielseitige, das gesamte Gebiet der Turkologie umfassende Tätigkeit, im Gegensatz zu der besonders in Deutschland blühenden Spezialisierung auf das Osmanische. Als seine Vorläufer bezeichnet er die Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache von Gotthold Weil in der Sammlung des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Nr. 1, Berlin 1917, die Türkische Grammatik von J. Németh, Berlin 1917, Sammlung Götschen, J. Deny, *Grammaire de la Langue Turque (Dialecte Osmanli)*, Paris 1920, *Bibliothèque de l'École des Langues Orientales Vivantes*, und das eben in Moskau erschienene Buch S. K. Cerunian: *Kurs Osmanskich razgovorov I.* mit grammatischen Bemerkungen des jungen Turkologen N. K. Dmitrijev.



Samojlovič bemüht sich, das grammatische Material zu vermehren und besser zu gestalten, das schon in recht stattlicher Menge in seiner krimtatarischen Grammatik enthalten ist, und das in seinem handschriftlich vorliegenden *Posobiye dlja izučenija Uzbeckich narečij* 1919 verbessert ist. Beigezogen sind auch die grammatischen Unterhaltungen mit dem Krimer Turkologen Čoban-zâde vom Herbst 1924.

Das Lehrbuch, das nur ein Hilfsmittel zur Erlernung des Osmanischen für russische Orientalisten sein soll, will nur den Versuch darstellen, eine Grammatik ohne die Einflüsse der den Türksprachen fremden Systeme darzustellen. Bescheiden will es nur der Müller'schen Grammatik in der *Porta linguarum* 1889 und der Németh'schen nicht nachstehen. Doch ist dieses Ziel mehr als erreicht.

Die Einführung gibt eine dankenswerte Übersicht über die Stellung des Osmanischen unter den Türksprachen. Die Bezeichnung „Osmanisch“, die ihrer Herkunft nach dem Ausdruck Uzbekisch (nach dem Chan *Uzbek*) oder Nogaisch (nach dem Fürsten *Nogaj*) völlig entspricht, wird nach der Beseitigung der Osmanischen Dynastie und der Annahme der kleinasiatischen Türkenstadt Angora (jetzt Ankara genannt) als Hauptstadt verschwinden.

Die Osmanen stehen den Krim-Tataren der Südküste, den Ghaghauzen in Bessarabien, Rumänien und Bulgarien, den Azerbajdschanern und den transkaspischen Turkmenen nahe, die alle zusammen die südwestliche Gruppe der Türksprachen bilden und aus den Oghuzen, später Turkmenen, hervorgegangen sind. Ihr schließt sich die südöstliche Gruppe an, von Nord-Afghanistan und Bucharas bis Kaschgar, Chotan und den Oasen des westlichen Chiwa; dann die mittlere Gruppe: Chorezm (das ehemalige Chanat Chiwa) und die nordwestliche, die von den Krim-Steppen bis zum Altaj reicht. Räumlich und sprachlich von der südwestlichen Gruppe stehen die Bulgaren (Tschuwaschen) ab und die nordöstliche Gruppe, die türkischen Völker der Mongolei: Sojoten, Urianchaier und Jakuten.

Über Einzelheiten verweist er auf seine Schrift zur Klassifikation der Türksprachen *Neskoljko dopolnenij k klassifikacii turckich jazykov*, Ausg. des Leningrader Institutes für lebende Orientalischen Sprachen Nr. 4, über die ich eingehend Islam XVI, S. 30 ff., gehandelt habe.

Mit Recht betont Samojlovič, daß, wer Osmanisch kennt, seine Sprachkenntnisse nicht nur in Anatolien, auf dem Balkan, der südlichen Krim, in Transkaukasien, Persien und Turkestan verwerten kann, sondern auch auf dem interessanten und wichtigen weiten Gebiete der südwestlichen Türk-völker-Gruppe, wobei verhältnismäßig nur geringe Mühe zur Anpassung an die örtlichen Eigenheiten aufzuwenden ist.

Die osmanische Literatursprache umfaßt infolge ihrer Demokratisierung und ihrer dem gegenwärtigen europäischen Kulturniveau fast gänzlich angepaßten Literatur ein weites Gebiet und gewinnt immer mehr Ein-



fluß auch auf die übrigen türkischen Literatursprachen, auch auf die Tatarische und Uzbekische. Das Osmanische ist in gewissem Sinne wichtig für jeden, der sich mit irgend einer Türksprache beschäftigen will.

Dann folgt eine wohlerwogene, vorsichtige, allgemeine Charakterisierung des Osmanischen in Verbindung mit den anderen Türksprachen. Samojlovič spricht von der Verwandtschaft der Türksprachen mit dem Mongolischen und dem Tungusisch-Mandschurischen, mit dem sie die sog. Altaische Gruppe bilden. Sehr zurückhaltend behandelt er auch die uralaltaische Theorie, die prätendierte Verwandtschaft der Türksprachen mit dem Finno-Ugrischen, dem Samojedischen und selbst dem Japanischen, womit manche Kreise auch noch das Sumerische und das Baskische zu verbinden suchen. Die uralaltaische Theorie fand bis jetzt jedoch nicht die volle wissenschaftliche Begründung auch nur in ihrem Ausgangspunkt (Türken, Mongolen, Tungusen, Finnen, Samojeden) — und schon wird von anderer Seite (Marr) noch viel weitergehend die Frage der Verwandtschaft des Türkischen mit den Japhetidischen Sprachen aufgeworfen.

Seit den Zeiten der Nachbarschaft der Türken mit China erweist das Türkische sich niemals als rein und unvermischt, weder in lexikalischer noch in grammatischer, noch in lautlicher Beziehung. Besonders bunt ist das jetzige osmanische türkische Wörterbuch, das neben vereinzelt chinesisches (so: *suč* Sünde), iranisch-sogdischen und armenischen Wörtern, viele griechische, italienische, balto-slavische, französische, deutsche, englische, ungarische, albanesische und besonders viel arabische und persische Wörter in sich enthält. Auch persische und arabische grammatische Formen fanden Aufnahme, während die Syntax, abgesehen von einem gewissen Einfluß des Persischen, sich verhältnismäßig rein erhalten hat.

Trotz aller bisherigen Versuche und Bestrebungen, die osmanische Literatursprache zu vereinfachen und dem Geiste der Volksmassen anzupassen, bleibt doch nach wie vor die Sprache fast aller Literaturerzeugnisse mit einer unendlich großen Zahl unnötiger Fremdwörter belastet. Viele haben sich allerdings schon völlig eingebürgert.

Interessant ist, daß das im Türkischen bisher gebrauchte, für die Sprache so wenig geeignete arabische Alphabet auch bei den Osmanen, aber nicht so entschieden und zielbewußt wie bei den Wolga-Tataren, Kirgis-Kosaken, Uzbeken umgearbeitet wurde, um dem türkischen Lautsystem angepaßt zu werden. Daneben herrscht unter den Türkvölkern der Sowjet-Republik mit Baku als Zentrum das Bestreben, das lateinische Alphabet einzuführen. In der Türkei ist jetzt durch ein radikales Gesetz seit 1. Dezember 1928 für den Zeitungsdruck, seit 1. Januar 1929 für alle türkischen Druckwerke ohne Ausnahme das lateinische Alphabet vorgeschrieben und eingeführt.

Nach der Darstellung der Haupteigentümlichkeiten des Türkischen, der Agglutination und Vokalharmonie, beginnt Samojlovič mit dem grammatischen Teil. Besonders gut und übersichtlich ist die Flexionslehre heraus-



gearbeitet, mit steten historischen und allgemein-türkischen Rückblicken. In vorgeschichtlicher Zeit war die Sprache wahrscheinlich rein syntaktisch aufgebaut, bis dann ein syntaktisch flektierender, suffigierender Charakter die Oberhand gewann, indem eine Anzahl von Sprachelementen immer formellere Bedeutung gewann und zu Affixen erstarrte. Dabei scheint die Analogie eine große Rolle gespielt zu haben. Noch jetzt gibt es im Türkischen keine strenge Grenze zwischen Verbum, Partikel und Nomen, ebenso wenig wie zwischen Stamm und Halbaffixen und Affixen. So erklären sich die schwankenden Übergänge von der Verbform in der einen Türkischen in eine Adjektiv-Bedeutung in der anderen. Im Osmanisch-Türkischen gibt es keine morphologischen Kennzeichen zur Feststellung von Nomina und Adjektiven, weshalb sie auch hier nicht geschieden werden.

Anschaulich ist die Bildung des Verbums und die verschiedenen Stammformen dargestellt. Die zahlreichen Hendiadyoin's werden als alte, noch nicht zusammengewachsene Bildungen erklärt u. s. w. Von den Zahlwörtern, die in ihrer Hauptmasse bisher allen Erklärungsversuchen widerstanden haben, finden nur 80 und 90 (*seksen, doksan*) als Zusammensetzungen (*sekiz-on; dokuz-on*) ihre Erklärung. Eine Menge interessanten Stoffes ist bei der Besprechung der Substantivbildung zusammengetragen. Aus anderen türkischen Sprachgruppen sind hier ins Osmanische die Bildungen auf *ku, gi; kyn, gün; kyč, güč; kač, geč; kan, gen* eingedrungen. Das Verbum und das Substantiv werden gleichzeitig behandelt, die Formen auf ihre Herkunft geprüft und eingereiht. Alte jetzt verschwundene Kasusformen werden behandelt. Der Turkologe findet reiches Material in übersichtlicher, kritischer Form zusammengetragen.

Den Beschluß macht eine ziemlich eingehende Syntax, in der besonders ausführlich die Verbalsubstantiv-Form auf *dyk*, allerdings in steter Projektion auf unsere syntaktische Einstellung, behandelt wird.

Auf die arabischen und persischen Elemente und ihre abweichende Behandlung geht Samojlovič überhaupt nicht ein, da dies der Beschäftigung mit den betreffenden Sprachen vorbehalten bleibt.

Das Buch stellt einen sehr dankenswerten Versuch dar, das umfangreiche Material in knapper Form nach dem modernen Stand der sprachwissenschaftlichen Auffassung zu ordnen.

Unter den Krym-Tataren, Sommer 1916. (*Sredi Krymskich Tatar letom 1916 g.*) *Izvestija* der Taurischen Gelehrten Archiv-Kommission Nr. 54. Simferopol 1917. 8 S. Es ist eine Sammlung von Aufsätzen:

I. Über den 12jährigen Jahreskreis, der in Zentralasien mit seinen Tierbezeichnungen noch jetzt üblich ist. Auch bei den Krim-Tataren hat er sich noch erhalten, allerdings mit volkstümlicher Etymologie einiger ihnen unverständlich gewordener Jahresbezeichnungen.

II. Überrest der Sklaverei bei den Steppen-Tataren. Samojlovič konnte feststellen, daß im Dorfe *Aip*, Kreis Eupatoria, wo er die *tamgha's* auf den



Grabsteinen kopierte, noch eine als *čora* bezeichnete Bevölkerungsgruppe existiert, die die Sprache, den Glauben der übrigen völlig teilt, die aber dennoch als Nachkömmlinge der früheren Gefangenen und Sklaven als fremdes Element gilt, mit dem man eheliche Verbindungen vermeidet. Sie nehmen eine besondere soziale Stellung ein.

Interessant ist das auch als Kosewort bei Kindern angewendete *čora*, das in Wendungen, wie *Ak čora*, *Kara čora*, *Kok čora* und *čora-batyr* im Kasan-Tatarischen, Baškirischen, čuvašischen, Kirgisischen, Turkmenischen und Krim-Tatarischen vorkommt. Hievon stammt auch der Name des bekannten Politikers und Schriftstellers und jetzigen Konstantinopler Abgeordneten: *Ak čura oghlu Jusuf*.

III. Krimtatarisches Lied über die Reservisten von Sarajmen (einem Tatarendorf im Kreise Feodosia), eine Nachdichtung des zum Lied gewordenen Gedichtes *Umer bednjaga* des Großfürsten Konstantin Konstantinovič.

In *Živaja Starina* XXIII. 1914 hat Samojlovič schon früher 2 andere tatarische Gedichte herausgegeben: Lieder der Krim-Tataren über den 2. vaterländischen Krieg, nämlich 1. das Lied der *sinebiletčiki* (die Eingezogenen hatten blaue Scheine); 2. das Lied der Reservisten, das die Warschauer Ereignisse, die Kämpfe am San und den Verlust Premejšls behandelt.

Die neuen Vierzeiler des obigen Liedes sind die erste literarisch fixierte Einwirkung der russischen Literatur auf die Krimtatarische Volkspoesie. Samojlovič gibt das Lied in Transkription und in metrischer russischer Übersetzung.

**Vierzeiler-Tujugh des Nevâi. (Četverostišija-tujugi Nevai.)** *Mosulj-manskij mir* 1917. Ausg. der Russ. Akad. d. Wiss., I. Jahrg., Lief. 1., Petrograd, 15 S.

In dieser dem Andenken von Korš gewidmeten Schrift weist Samojlovič auf den Artikel Melioranskij's, in dem der Jahrhundertfeier der École spéciale des Langues Orientales Vivantes in Paris gewidmeten *Sbornik* von Arbeiten und Forschungen der Professoren und Lehrer der Orientalischen Fakultät (*Vostočnyja Zametki*, Orient. Fakult. St. Petersburg 1895) hin: Bruchstücke aus dem *Divân* des Ahmed Burhân-ed-Dîn aus Sivas, in dem 12 *tujugh* dieses kleinasiatischen Dichters aus dem XIV. Jahrh. gegeben werden. Er gibt nach Nevâi's: *Mizân al-evzân* eine Erklärung des Begriffes *tujugh* (nicht *tojok*, wie Radloff irrig angibt). *Tujugh* ist eine besondere Art des türkischen Vierzeilers. Aus 11silbigen Verszeilen und dem Reimschema a + a + b + a. Doch ist letzteres nicht wesentlich. Belin übersah die Notiz des Nevâi (Journ. As. Série 3. XIII. 1842. S. 68 und 5. XVII. 1861. 250; 251; 268—288). Korš wies zweimal auf diese 11silbigen trochäischen Vierzeiler zentralasiatischer Herkunft hin (*Vostočnyja Zametki* in *Drevnosti Vostočnyja* II. 2. Moskau 1901, S. 110 und *Zapiski*



Vost. Otd. XIX. 153). Der Artikel Krymskij's in seiner *Istorija Turcii i jeja literatury* I. Moskau 1916. S. 260 ist nach Gibb und Melioranskij gearbeitet.

*Qâdî Burhân-ed-Dîn* aus Sivas ist der einzige Kunstdichter, der die alte nationale Form des *tujugh* gebraucht. Man nimmt zentralasiatischen Einfluß auf diesen frühen kleinasiatischen Dichter an, doch sind seine *tujugh* älter als die ältesten bisher bekannten čaghataischen *tujugh*. Die ältesten in den *Meğâlis en-nefâis* haben verschiedene nicht-čaghataische Formen. Doch sind im *Kutadgu Bilig* des *Jûsuf Châs Hâğib* (XI. Jahrh.) viele *tujugh* eingestreut, die als *many* bezeichnet zu werden scheinen. Dem Inhalt nach haben die *tujugh* des *Kutadgu Bilig* mehr Ähnlichkeit mit denen des *Burhân-ed-Dîn* aus Sivas als mit den čaghataischen.

Nach Samojlovič stellt sich die Entwicklung der *tujugh* etwa so dar: Es sind ursprünglich volkstümliche Vierzeiler mit versteckten Anspielungen wie bei den Wettstreit-Vierzeilern der Kazak-Kirgisen (*ajtispa, kajym-eleng*) der Steppen-, der Krim-Tataren (*čyng*), der Osmanen (*many*). Späterhin in die Literatur aufgenommen, differenzierten sie sich vom persischen *rubâ'i* unter allmählicher Anpassung an die arabisch-persische quantifizierende Metrik. Die versteckte Anspielung fiel sodann weg. Schließlich fällt das *Tujugh*, wie das Beispiel Babur's zeigt, völlig mit dem *rubâ'i* zusammen.

In der vorislamischen Periode und besonders der uigurischen Literatur ist das Wort bisher nicht zu belegen. Nach Radloff hat es bei den sibirischen Stämmen den Sinn von „heimlich“, „geheim“, „verschlossen“. Die von *Šejch Buchârî* in seinem Wörterbuche gegebene gegensätzliche Bedeutung: „verständlich“, „bekannt“, „verbreitet“, scheint, wie so vieles bei ihm, irrig zu sein.

Samojlovič hat von *Nevâi* in den verschiedenen Petersburger Handschriften 16 *tujugh* zusammengestellt. Ein Teil ist auch in der Konstantinopler Lithographie 1319 und der Taschkenter Ausgabe 1306 enthalten. Alle haben ein Wortspiel im Reim und arabisches Versmaß. Von allen 16 gibt Samojlovič die verschiedenen Wortspiele im Reim, dann den Text und die vollständige Übersetzung.

**Sammlung der Gedichte Kaiser Babur's.** (*Sobranije stichotvorenij imperatora Babura.*) I. Teil, Text mit 3 Fascimile. Petrograd 1917. 34 + 90 Seiten.

W. Erskine, der früheste Übersetzer des *Bâber(Bâbur)-nâme*, der interessanten türkisch geschriebenen Memoiren des Eroberers von Indien, erklärte noch in seiner *History of India* 1854, daß die Gedichte *Bâbur's* verschwunden seien. Es kam aber inzwischen mit Ausnahme seines Traktats über Prosodie und des *Mufaşşal* und einiger kleiner Gedichte seine ganze poetische Produktion zum Vorschein. Außer den im *Bâbur-nâme* und in dem čaghataisch-osmanischen Wörterbuch *Abuşka* (hsg. von Veliaminov-Zernov u. a.) enthaltenen kleinen Stücken besitzen wir jetzt das religiöse



*Mesnevi Bâbur's: Mübejjin*, von dem 1857 ein Drittel durch Berezin herausgegeben wurde, in seiner *Tureckaja Chrestomatia*. (Das vollständige Gedicht plant Samojlovič herauszugeben.)

Die Sammlung der von Bâbur nach der Eroberung Indiens gedichteten Sachen hat E. Denis Ross: *A collection of poems by the emperor Babur* herausgegeben. (Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. Vol. VI. Calcutta 1910, Sondernummer.) Die noch umfangreichere Sammlung der Gedichte aus Bâbur's turkestanischer und afghanischer Periode gibt Samojlovič heraus u. zw. nach der anscheinend einzigen 50 Blatt umfassenden Pariser Handschrift (Suppl. turc. 1230), die undatiert ist und aus dem XVI.—XVII. Jahrh. zu stammen scheint. Die Photographie der Handschrift befindet sich im Asiat. Mus. in Petersburg. Nr. 2709 vom Jahre 1914.

Die Überschrift von fremder Hand, u. zw. von jemand, der Bâbur als seinen Vorfahren bezeichnet, lautet: *Divân-i-turki-i-Bâbur Pâdišâh ma' tazvîr-i-îşân*. Der Abschreiber ist *Mehmed Bâqî*, die Schrift *Neschî Ta'liq*.

Die persischen Zusätze gehen wohl auf das Original selbst (*nüsche*) zurück, auf das einmal direkt hingewiesen wird. Die Anordnung der Gedichte ist nicht die im *Divân* übliche alphabetische nach dem Reim, sondern anscheinend durchaus die chronologische; das 1. Gazel ist das erste, das der 20jährige Bâbur 1502 überhaupt gedichtet hat. Im ganzen sind es 89 Gazelen, 77 Vierzeiler (*rubâ'î*), 50 Zweizeiler (*ferd*) und 8 Proben kurzer *Mesnevi's*, die anscheinend zu zwei verschiedenen *Mesnevi* gehören.

Der 2. Teil der Ausgabe gibt die Sammlung der Gedichte Bâbur's aus seiner Indischen Periode. Die einzige Handschrift in der Bibliothek des Navvâb von Rampur wurde von Denis Ross typographisch und photographisch herausgegeben. Die Kritik dieser Edition durch Samojlovič findet sich in *Zapiski Vost. Otd. R. Archeol. Obšč.* XX. S. 93. Die typographische Ausgabe weicht so stark von der photographischen ab, daß Samojlovič sich veranlaßt sah, auch diese Sammlung neu herauszugeben. Die Handschrift stammt aus Bâbur's Zeit selbst und ist mit seinem Autograph versehen. Sie umfaßt nur 38 Seiten zu 13 Zeilen. Der Inhalt umfaßt die in *Mesnevi*-Form gegebene Übersetzung des sufischen Traktats des 'Ubejdullah Choja Ahrar, ferner 1 *Mesnevi*, 1 Gazel, 20 türkische und 5 persische Vierzeiler, 5 türkische, 1 persischen und 1 Urdu-türkischen Zweizeiler. Der letzte Teil gibt 1 *Mesnevi*, 2 türkische Vierzeiler, 1 persischen und 1 türkischen Zweizeiler. Die Anordnung erfolgte nach der Größe und chronologisch.

Einen Beweis für die richtige Aussprache Bâbur gegenüber der früher angenommenen Bâbar bietet Gazel 48, wo Bâbur sich auf *dur* reimt.

Samojlovič bemerkt ausdrücklich, daß seine beiden Ausgaben, da sie nur auf je einer Handschrift beruhen, natürlich nicht endgültig sein können und das Schicksal der Memoiren-Ausgaben von N. Ilminski (Baber-nameh diagataice ad fidem codicis Petropolitani. Casani 1857) und A. Beveridge



(The Bábar-nama, Gibb Memorial, Vol. I, Leyden 1905) teilen, die ebenfalls eine Neuherausgabe verlangen.

Die Arbeit wurde 1914 begonnen, erschien aber erst 1917, doch unter dem ausdrücklichen Hinweis, daß der Krieg die wissenschaftliche Arbeit nicht behindert habe. Der beigegebene Apparat besteht aus einer Übersicht der vorkommenden Versformen in Türkisch, Urdu und Persisch, der Versmaße, der Reime und *redif's* und einer Zusammenstellung der vorliegenden Zitate der gegebenen Gedichte.

Auf 90 Seiten folgt dann in glänzender Ausstattung der mit Anmerkungen versehene Text mit der Wiedergabe dreier charakteristischer Blätter in Facsimile.

**Turun-Tudun** (Noch ein Beispiel des türkisch-bulgarischen Rhotazismus). Petrograd 1918. *Sbornik* des Museums für Anthropol. und Ethnogr. bei der Russ. Akad. d. Wiss. Bd. V. S. 398—400.

In der vorausgehenden Arbeit A. Šachmatov's: Bemerkung über die Sprache der Wolga-Bulgaren ib. S. 395—397 weist Šachmatov auf den in der 1812 zugrunde gegangenen Troizker Chronik sich findenden Ausdruck *Trunove* bei den Bulgaren hin, der im Gegensatz zum niederen Volke steht und unter dem (*truny*) Karamzin richtig „Sachverständige“ vermutet. Der Ausdruck wurde mit türk. *tudun* zusammengebracht, das sich bei den alten Türken, Avaren, Chazaren findet (= *zodan*). Dem *tudun* entspricht bei den Wolga-Bulgaren *turun*: es ist Rhotazismus, das besonders bei den Tschuwaschen sich findende Streben, einige Laute in *r* zu verwandeln.

Anschließend daran führt Samojlovič aus: *Tudun* ist ein hoher, erblicher militärischer Titel, der sich in den alttürkischen Inschriften, ferner bei den Avaren, Chazaren, auf chinesischen, armenischen, griechischen, lateinischen und italienischen Denkmälern findet. Das Bulgarisch-Türkische, sein angeblicher Vorgänger, das Hunnische und sein Nachkomme, das Tschuwaschische haben die Neigung zum Rhotazismus: Allgemein türkisch *z* = hunnisch — bulgarisch — tschuwaschisch *r*; ebenso alttürkisch — uigurisch *d* = tschuwaschisch und türk-bulgarisch *r*. Das *trun* — *turun* des russischen Chronisten entspricht dem *tudun*. Damit ist auch dieser Titel bei den Bulgaren belegt.

Die Annahme der weitergehenden Verwandtschaft von *tudun* mit jakutisch *tojon* lehnt Samojlovič ab, ebenso auch die mit dem uigurisch-mongolischen *tojyn* = buddhist. Mönch. Im Uigurischen gibt es kein *tudun*. Auch das chinesische *du-tun* steht nicht damit im Zusammenhang.

**Erzählung von der List der Dido und Konstantinopel.** (Skazka o chitrosti Didony i Konstantinopol.) *Izvestija* der Russ. Akad. d. Wiss. 1918. Petrograd 1918. S. 571—576.

Es ist hier ein Stück aus dem weitverbreiteten altosmanischen Roman *Sejjid Ghâzi Battâl* besprochen, nämlich die List, mit der *Sejjid Battâl* dem



byzantinischen Kaiser *Asatur* ein großes Stück Land abnimmt, indem er eine Haut in ganz dünne Riemen schneidet und damit einen großen Platz einzäunt, dortselbst dann eine Moschee und ein Minaret errichtet und Mohammedaner ansiedelt.

Samojlovič weist auf dieses Thema in der Bearbeitung von Miller (Die Wandererzählung in kultur-historischer Beleuchtung: *Russkaja Mysl* 1893. XI. 207—229) und der Ergänzung von Barthold: Zur Erzählung von der List der Dio (Sbornik des Mus. f. Anthropol. u. Ethnogr. bei der Akad. d. Wiss. V. S. 149—151) hin, sowie auf die Beispiele aus Sibirien, Zentralasien, Persien (Kaschgar) und der Balkanhalbinsel, woraus man auf die Unbekanntschaft der Osmanen mit dieser Erzählung schloß.

Dies widerlegt der *Battâl*-Roman, von dem 1877 ein Druck auch in Kasan erschienen ist, ein Beweis für die Verbreitung dieses Volksbuches, das vor dem Krieg fast das einzige Literaturbedürfnis in weiten Kreisen Anatoliens darstellte.

Interessant ist die Konstatierung Samojlovič's, daß sich in dem *Battâl*-Roman mehrfache Erwähnungen Rußlands (*Rûs*, *Rûsin*, *Rusin bulghasy*) finden, daß aber Ausdrücke wie *Efendi*, *Türk*, *Osmanly*, *Čelebi* (das nur in einem Eigennamen vorkommt) völlig fehlen und daß „ja“ stets durch „*beli*“ wiedergegeben wird, das noch heute als Zeichen bäurischer Sprache in dem Stambuler gebildeten Türkisch gilt. „*Evet*“ bedeutet „jedoch“, „nur“. Der *Battâl*-Roman scheint bei gründlicher Durchsicht noch sicher viel Stoff für die Geschichte der osmanischen Volksliteratur zu enthalten. Die Stelle von der Landerlistung findet sich in Ethé's Übersetzung, nicht bei Fleischer und Smirnov (in seinem *Obrazcovija proizvedenija*, St. Petersburg 1903). Letzteren lag eine andere Redaktion vor. Arabische und byzantinische Quellen übermitteln faktisch die Kunde von der Errichtung einer Moschee (μαγίσδιον) im VIII. Jahrhundert auf Bitte der arabischen Feldherrn *Maslama* (Rosen: *Imperator Vasilij Bolgarobojca*. St. Petersburg 1883. S. 205. A. 158).

Einige Verbesserungen zu dem *Jarlyk Timur-Kutlug's*. (Neskoljko popravok k jarlyku.) Bulletin d. Akad. d. Wiss. Petrograd 1918. S. 1109 bis 1124. Dem Andenken Grigorjev's gewidmet. *Jarlyk* ist der Befehl, das Schreiben, Diplom eines Fürsten, eine Art *Fermân*. Samojlovič gibt zuerst die umfängliche Literatur über das *Jarlyk* des *Timur Kutlug*. Scharfsinnig untersucht er die Anrede, die das *Jarlyk* gibt und die verschiedene Varianten aufweist. Es handelt sich hier um die Bestätigung eines Privilegs, der Tarchan-Würde. Als Haupteigentümlichkeit solcher *Jarlyk's* erscheint ein historischer Überblick über die Entstehung des bestätigten Rechts. In den türkisch geschriebenen edierten *Jarlyk's* erscheint *Baty Sajin Chan* als der älteste *Chan*, in den mongolischen und den russisch übersetzten *Čingiz Chan*.

Von dem überlieferten ujgurischen Text nimmt Samojlovič infolge



gewisser Eigenheiten an, daß er in Konstantinopel, wo man sich Ende des XV. und Anfang des XVI. Jahrh. für uigurische und čaghataische Literatur interessierte, kopiert worden ist. Andererseits ist auch aus einigen nur dadurch zu erklärenden Schreibversehen anzunehmen, daß das mit arabischen Buchstaben geschriebene *Jarlyk* ursprünglich mit uigurischen Zeichen geschrieben war.

Samojlovič gibt den Text in uigurischer und in arabischer Schrift und die russische Übersetzung dazu.

**Zur Frage über die Erben der Chazaren und ihre Kultur. (K voprosu o naslednikach Chazar i ich kulture.)** *Jevrejskaja Starina* 1922. S. 200—210.

Die Anregung, die A. Kunik 1876 in seiner Arbeit „*Tochtamyš i Fir-kovič*“ über die Schädeluntersuchungen der Karaimen und Krymčaki gegeben hatte, wurden in der letzten Zeit zum Teil erfüllt. Die anthropologische Literatur darüber gibt Waisenberg in seiner Abhandlung: Die Kaukasus-Juden in anthropologischer Beziehung. (Rusk. Antrop. žurnal 1912. Nr. 2 und 3. S. 38 und A. N. Džavachov: die Kaukasus-Juden ib. Nr. 4. S. 65.

Doch sind die Untersuchungen Ikov's, Waisenberg's, Taljko-Grincevič und V. Schreiber's über die Karaimen der Krim, von Lithauen, von Halič und über die Krymčaken zu einem abschließenden Urteil noch nicht hinreichend genug. Waisenberg's Schlußurteil ist: Die Krymčaken ähneln mehr den Juden, als ihren direkten Nachbarn, den Karaimen. Die tatarischen Züge, die sich häufig bei den Karaimen, verhältnismäßig selten aber bei den Krymčaken finden, schreibt er der Vermischung mit den alten Chazaren zu, die seinerzeit das Judentum angenommen haben.

Die historisch-kulturelle Erforschung der Bergjuden des Kaukasus, der Krymčaken und der Karaimen<sup>1)</sup> erfordert die Zusammenarbeit von Hebraisten, Japhetidologen, Iranisten und Turkologen. Ein derartiger Arbeitsplan ist bereits von der Kommission für die Erforschung des Volksbestandes der Bevölkerung Rußlands und beim Japhetidologischen Institut bei der Russ. Akad. d. Wiss. aufgestellt. Der die Turkologen betreffende Anteil umfaßt die Erforschung der Karaimen und Krymčaken und die Aufklärung der türkischen Elemente bei den Fremdstämmigen (die hebräotatische Sprache).

Das von Vs. Miller in seinen „Materialien zur Erforschung der hebräotatischen Sprache“, St. Petersburg 1892, und in seinem „Abriß der Phonetik des hebräotatischen Dialekts“, Moskau 1900 (*Trudy po vostokovedeniju* III. S. IV—VI) unter Beiziehung einer großen Bibliographie aufgeworfene Problem der Herkunft der bei der Eroberung von Daghestan durch die Araber in der 1. Hälfte des VIII. Jahrh. dort vorgefundenen

<sup>1)</sup> Als neueste Arbeit vergleiche man Tadeusz Kowalski: Karaimische Texte im Dialekt von Troki. Prace Komisji Orientalistycznej Polskiej Akademji Umiejętności Nr. 11.



Juden wird von ihm in der Art gelöst, daß sie aus *Atyrpakan*, heute *Azerbajġan*, ihre iranische Sprache, das Tatische, mitgebracht haben, während die Herkunft der türkischen Elemente in ihrer Sprache ungeklärt bleibt.

Marr sucht (*Plemennoj sostav naselenija Kavkaza. Nr. 3. Trudy Komissii po izučeniju plem. sost. 1920*) auf Grund der Identifizierung von kedarisch mit türkisch zu beweisen, daß diese türkischen Elemente schon im VIII. Jahrh. im Tatischen vorhanden waren. Die Frage des Alters der türkischen Bevölkerung in *Azerbajġan* ist eine der wichtigsten Fragen der kaukasischen Ethnographie. Samojlovič neigt zur Annahme einer noch früheren türkischen Einwanderung u. zw. von Norden.

Er untersucht die türkischen Elemente in der modernen hebräo-tatischen Sprache nach den von Miller gegebenen Materialien. Nicht ganz  $\frac{1}{7}$  des angegebenen Wortmaterials ist türkisch, gehört aber weder der nordöstlichen türkischen (ujgurischen), noch der bulgarisch-türkischen Gruppe an, noch auch der südöstlichen (čagataischen) Gruppe. Es hat viel Gemeinsames mit der nordwestlichen Gruppe (kypčakisch), weist aber direkte Abhängigkeit von der südwestlichen Gruppe (turkmenisch) auf.

Er verweist über diese Frage auf die schon oben genannte Klassifikation der Türksprachen 1922. Das *Azerbajġanische* ist aus südtürkischen und osttürkischen Elementen gebildet; andererseits weist das noch nicht genügend behandelte Kумыкische, das der nordwestlichen (kypčakischen) Gruppe angehört, Abhängigkeit vom *Azerbajġanischen* auf, d. h. *Azerbajġanisch* und Kумыкisch haben einige Beziehungen zur mittleren Gruppe (Kypčakisch — Turkmenisch).

Im Hebräo-Tatischen sind verschiedene alttürkische Worte erhalten, die sonst in den anderen Sprachen verloren gegangen sind.

Die auf chazarischem Gebiete wohnenden Juden, die eine Stütze der Dynastie waren, scheinen den Chazaren-Chan und einen Teil seines Volkes zum Übertritt zum Judentum veranlaßt zu haben. Im VIII. Jahrh. entstand der Karaimismus. Doch wirkten daneben auch Missionen des Talmudismus, was jedoch nur eine Annahme ist.

Die Geschichte schweigt. Die Anthropologie gibt auch keine endgültige Antwort. Die Turkologie dringt nur bis zum XIII.—XIV. Jahrh., bis zum Ende der Kypčakischen und zum Beginne der Tatarischen Periode vor. Die Schwierigkeit, die Frage des Zusammenhanges der Daghestaner Juden, der Krymčaken und der Karaimen mit den Chazaren zu entscheiden, liegt in dem Fehlen jeglichen zuverlässigen Materials bis zum XIII. Jahrhundert.

Alles vorhandene Material ist von Samojlovič in seiner, mir nicht zugänglichen Arbeit: „**Die Benennung der Wochentage bei den Türkvölkern**“ im 2. *Sbornik* des Japhetidologischen Instituts zusammengetragen und bearbeitet. Die Bezeichnungen der Wochentage bei den Krymčaken und Karaimen zeigen in sich die Einwirkung von vier Kulturen, der christlichen, hebräischen, muhammedanischen und heidnischen; sprachlich erscheinen sie als türkisch, persisch, hebräisch, ähnlich wie ein von den



Chazaren abhängiger Daghestaner Fürst, der gleichzeitig drei Religionen hatte.

Das Puppentheater in Turkestan. (Kukoljnyj teatr v Turkestane.) Russ. Museum, Ethnogr. Abteilung. I. Petrograd 1923. 4 S.

Den Aufsatz bildet eine sehr interessante Zusammenstellung über das Puppentheater in Turkestan. Er gibt auch 2 interessante Bilder, eines über die Vorführung selbst, die auf einer improvisierten, aus farbigem Zitz gefertigten schlauchartigen Bühne stattfindet. Der Spieler (*Kurčakbâz*) steckt selbst in dem Sacke. Charakteristisch ist das Orchester, das hauptsächlich aus der den Mongolen eigenen Posaune und Tambourins und Trommeln besteht. Das 2. Bild zeigt 4 verschiedene Puppen.

Das Puppenspiel ist Hauptunterhaltungsmittel an großen Feiertagen: Neujahr, Hochzeiten, Festen (*toj*) und im *Ramazan*, also genau den osmanischen Gebräuchen entsprechend, unter der seßhaften Bevölkerung des östlichen chinesischen und des russischen westlichen Turkestan, der heutigen *Turkrespublika*.

Zwei Typen sind in West-Turkestan bekannt: 1. *Kol-Kurčak* (Hand-Puppe), wie der russische *Petruška*, der deutsche *Kasperl*; 2. *čadyr chajal*, das dem osmanischen *Kukla oĵnu* entspricht.

Der Spieler heißt *kurčak-bâz*, der Sack *kol-čadyr*, *dast čadyr* (Hand-Theater) und *bel čadyr* (Hüftentheater). Es ist das eine interessante, man möchte sagen, nomadenförmige Umgestaltung der Bühne und ihres Zubehörs.

Die Puppen, die von dem Spieler selbst hergestellt werden, bestehen aus bemalten hölzernen Köpfen oder solchen aus Porzellan oder Papiermaché, in deren Höhlung der Spieler seinen Mittelfinger steckt. In die Armlöcher der Puppe steckt er Daumen und kleinen Finger. Es gibt auch Tierpuppen, von denen leider keine Abbildung gegeben ist. Um die Stimme zu verändern, steckt der Spieler eine eigene hölzerne Vorrichtung (*sapil*) in den Mund.

Es gibt etwa 45 Typen. Die Hauptpuppe ist der *Palvan-Kačal* (= *Kečel pehlevan*) der heldenhafte Kahlkopf. Seine Frau ist *Pučak-chan ajm* oder *Fuğja-chan ajm*. Die andern sind Vertreter verschiedener Nationalitäten (der indische Wucherer, der russische Trunkenbold Abram) oder verschiedene Professionen: Musikanten, Clowns, Affenführer mit Affen u. s. w. oder besondere Typen: *Uruš bašy*, der Leiter von Raufereien. Es erscheinen immer nur 2 Puppen auf der Bühne.

Die Stücke sind von dem Akteur selbst verfaßte Improvisationen auf bekannte Sujets. Das Volk wird zum Spiel durch die kupferne dreigliedrige Posaune mit großem Schalltrichter (*karnaj*) eingeladen. Während des Stückes spielt das Orchester, das aus Trommeln, Tambourin, steinernen Castagnetten und Pfeifen (*zurna*) besteht. Trommel und Castagnetten werden vorgewärmt, um besser zu klingen.



Alle Spieler bilden eine besondere Gilde unter einem *aksakal*. Die Puppenspieler betätigen sich oft auch daneben noch als Taschenspieler und als Musikanten.

**Die Kleidung der Stawropoler Turkmeninnen.** Russ. Museum, Ethnogr. Abteilung VI. Petrograd 1923. 4 S. mit 2 Bildern.

Die Turkmenen in den Prikumer Steppen zählten 1912 etwa 15.000, heute sind noch etwa 5000 vorhanden. Sie wanderten im XVIII. Jahrh. von Mangyşlak über Astrachan ein. Sie weisen eine Reihe von ethnographischen Unterschieden von der Mehrzahl der transkaspischen Turkmenen auf, die den Turkmenen von Mangyşlak eigen sind und die sich durch kirgisisch-kazakische, Wolga-tatarische und kalmückische Einflüsse erklären. Ebenso hat die Nachbarschaft mit dem Kaukasus verschiedene Einwirkungen geäußert, besonders in Bezug auf die Kleidung, aber auch sprachlich.

Das Museum besitzt 4 Kostüme, die im Bild gegeben werden. Bei einer jungen Frau aus reicher Familie bestehen die Unterkleider aus *köjlik* (Hemd) und Hosen (*ştan*) mit Schnur (*učkur*) gebunden, aus gelber Seide mit weiß geblütem Muster, bis zu den Knien reichend; der Fuß steckt in weichen Schuhen (*atu*) oder Gamaschen, deren unterer Teil aus roten Saffian-Schuhen besteht, während der obere (*knoč*) aus rotem Zitz besteht. Im Winter kommen noch Wojlok-Strümpfe (*ujuk*) darüber. Darüber werden Saffian-Pantoffel (*başmak*) getragen. Über dem Hemd wird der lange untere Kaftan aus gelbrosa Seide, wattiert (*beşmet*) oder unwattiert getragen; darüber das Oberkleid (*don*) aus dunkelrotem Barchent, Samt (*machmal*). Die Haare sind in Zöpfe (*öru*) geflochten und mit einem Schleier (*čember*) bedeckt, der die Haare, Ohren, Schulter und die Brust bis zur Taille bedeckt. Über den *čember* kommt die hohe, massive Mütze (*böruk*) aus Biber- (*Kunduz*) oder Otterpelz. Außer dem Hause trägt die Frau noch den Oberschleier (*dastar*) aus Seidenstoff, dessen Farbe nach dem Alter wechselt: rot bis 30 Jahre, gelb bis 40, dann weiß. Die Frauen tragen Ringe an den Fingern, in der rechten Nase einen Ring (*syrga*). An der Brust sind hie und da Münzen auf dem Kleid aufgenäht.

**Zur Geschichte und zur Kritik des Codex Cumanicus.** Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de Russie 1924. S. 86—90.

An der Hand der Monatsliste des tatarischen, persischen, kumanischen Wörterbuches glaubt Samojlovič beweisen zu können, daß die dem christlichen als entsprechend angegebenen muhammedanischen Monate am besten der Konstellation des Jahres 1294 entsprechen, daß also die Materialien des 1303 niedergeschriebenen Codex schon zumindest 9 Jahre vorher gesammelt waren. Dies ist eine Stütze für die Behauptung Salemann's und Barthold's, daß der Codex dem XIII. Jahrh. angehört, während Bang ihn vollständig ins XIV. Jahrh. verschiebt.



Die Deutung der Monate im Codex nach Blau-Radloff hält Samojlovič für hypothetisch. Ein Rätsel im Codex mit einem sinnlosen *bu* am Anfang sucht er, wohl zutreffend, mit *buu* = *bugu* (Renntier) oder *bej* (Stute) zusammenzubringen, im Anschluß an ein jakutisches Sprichwort: „Die Stute rennt und hinterläßt keine Spur“ [das Boot]. Die Lösung der noch strittigen Rätsel erhofft er von einem vergleichenden Studium der Rätsel der Türkvölker.

---



## GOTAMA THE BUDDHA, WHAT DO WE KNOW OF HIM AND HIS TEACHING?

By *M. Winternitz.*

Strange as it may seem, it is yet the bare and sad truth that, in spite of all the numerous books that have been written on Buddha and Buddhism during the last fifty years, and are being written year by year, we still know very little that is authentic and historical of Gotama the Buddha, and that we are still far away from knowing for certain what his teaching really was. The fact is that all our knowledge about the life and teaching of Gotama rests on a collection of documents which is separated from the date of Gotama's life and preaching by about two centuries. Even what are generally considered to be our oldest documents, the texts of the Pāli Tipiṭaka, speak of the Buddha often enough as a superhuman being, and tell us more of the legendary than of the historical Buddha. Eminent scholars, first among them T. W. Rhys Davids and Hermann Oldenberg, have tried to distinguish earlier and later strata in the reports on the life of the Buddha found in our texts, to separate legends and history, and thus to trace what may be historical in the life and personality of the great Founder of Buddhism. Yet one of our greatest authorities on Buddhism, Hendrik Kern<sup>1)</sup>, has said that "in all periods of the creed the Buddha is only anthropomorphic, not a man. What he may have been in prehistoric Buddhism, must be left to individual taste and fancy; it is no matter of science". And another well-known Pāli scholar, the recently deceased R. Otto Franke, doubted the very existence of such a Founder. He would not admit that we know the least thing about him. "Somebody (or somebodies) has (or have) created", he says, "what we are pleased to call 'Buddhist teaching', but what perhaps may only be a summary of generally Indian teaching of the time."<sup>2)</sup>

This kind of extreme scepticism is, it is true, rejected by most scholars. The most recent writer on the Life of Buddha, Edward J. Thomas,<sup>3)</sup> rightly says that those who deny that the story of Buddha contains any record of historical events, have hitherto failed to offer a more credible hypothesis. Yet even Dr. Thomas rejects many things which were consi-

<sup>1)</sup> Manual of Indian Buddhism (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde III, 8, 1896), p. 65.

<sup>2)</sup> ZDMG 69, 1915, 455 f.

<sup>3)</sup> The Life of Buddha as Legend and History, London 1927, p. XVII f.



dered as historical by T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg, and it is very little indeed what this author admits as actual history in the reports of Gotama's life.

If we know so little of the Founder, do we know more of his teaching? In the Scriptures which have come down to us in a vast literature of Pāli and Sanskrit texts and Chinese and Tibetan translations, we are constantly told that the Buddha said this and said that. But what does that mean? A good many excellent translations of Buddhist Suttas have appeared with such proud, but misleading titles as "Dialogues of the Buddha", "Sayings of the Buddha", "*Reden des Buddha*", and the uninitiated reader is apt to think that we have in these dialogues and sermons the very words of the Master. The truth of the matter is that, as Dr. E. J. Thomas (l. c., p. 251) has tersely put it, "in the present state of our knowledge we cannot in any instance declare that Buddha said so and so"; all we can say is that some two centuries after Buddha these sermons and sayings were believed to have been uttered by him. Professor A. B. Keith<sup>1)</sup> also says that "legitimate doubt must exist as to whether we shall ever be able to be certain what doctrines were actually taught by the historic Gotama".

Nevertheless all earnest writers on Buddhism from T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg down to E. J. Thomas have hitherto tried, by a careful investigation and comparison of all our texts, both Pāli and Sanskrit, to get at a kernel of views, doctrines, rules, practices, and even sayings, which may with a reasonable amount of probability be ascribed to the Buddha himself.

Now, however, Mrs. C. A. F. Rhys Davids — who for years has been the most faithful collaborator of her famous husband T. W. Rhys Davids in making known to us and helping us to understand the ancient literature of Buddhism in the Pāli language, who is now, as the President and Secretary of the Pāli Text Society, carrying on the same work with unabated love and zeal, and who is herself one of the greatest authorities on early Buddhist thought — Mrs. Rhys Davids has published a book<sup>2)</sup> which, if its conclusions were accepted, would overthrow almost everything that we have hitherto held to have been the original teaching of the Buddha. It is a daring, a revolutionary book. Mrs. Rhys Davids is at the same time the greatest sceptic, and the greatest believer among those who have ever written on Buddhism. The records of the life and teaching of the Buddha, she says, have been handed down to us, first orally and then scripturally, by monks, and by this monastic tradition the very essence of the original teaching has been entirely changed: hence these records, the canonical texts as we have them, must not be taken "at their face-value", "for they are but palimpsests", and "with such, supergrowth must be rubbed off". And she has been rubbing off and rubbing off so as to doubt almost

<sup>1)</sup> In the 15. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für das Jahr 1928, p. 121.

<sup>2)</sup> Gotama the Man, Luzac & Co., London 1928.



everything that is written in the books about Gotama and his teaching, and yet, again, she accepts a great many things as facts which have been generally held to be legendary, and she tells us much more about the Teacher and his work than will be found in any other book on Buddhism.

While some writers hesitate to accept Māyā, the mother of Gotama, as historical, Mrs. Rhys Davids knows that Māyā was not an Indian, and that Gotama had inherited from her the dark-blue eyes which are mentioned among his thirty-two bodily marks. The story of the seer Asita who came to see the child Gotama, is true, and so is the tale of the fire-worshipper Kassapa in whose fire-house Gotama used will-power (*iddhi*) over the cobra. The story of the three meetings with the old man, the sick man, and the dead body is accepted. Only if we ascribe historical value to the legends of the Theris in the commentaries, can we arrive at the opinion held by Mrs. Rhys Davids, that Gotama regarded women very highly and as by no means inferior to men, as people in his days used to do.<sup>1)</sup> And I can find no evidence for Gotama's regard for the working class. Again, it seems to me no more than a bold guess that Gotama had heard of Thales and Solon, or of Zarathuṣtra.<sup>2)</sup>

"Gotama the Man" speaks in this book as if he were addressing the authoress herself on his times and on what he had tried to achieve. This Gotama, as Mrs. Rhys Davids sees him, was neither a "more-than-man", nor a philosopher, not a builder of a system of metaphysics or of ethics, but he was a Helper, the founder of a religion.

The great event in the life of Gotama, according to all records, is his "Great Renunciation", his going out from the house into houselessness. Let us remember that the ideal of the ascetic and the mendicant in India is at least as old as the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, where Yājñavalkya says (III, 5): "Thus Brahmans who know this Ātman, rise above the longing for sons, the longing for wealth, the longing for worlds, and live the life of mendicants". Yājñavalkya is certainly older than Gotama, probably by one or two centuries. Certain it is that it was the general belief in the days of the Buddha that to attain to the final goal, whether it was called Brahman or Nirvāṇa or Mokṣa, it was necessary to resign this world, to become a houseless ascetic or monk. What was more natural than that the Buddha should have thought the same? Yet if we are to believe Mrs. Rhys Davids, this "Great Renunciation" is a gross misrepresentation of the books. Her Gotama tells us that he did not like to become a monk at all. "I honoured the worthy monk", he says, "but I greatly honoured the mother. I had no wish to be in a world apart". He began as a layman, and only after about a year, when the movement began to grow, he and his followers decided to be monks, in order to gain more influence on the people. But the monk's ideal was never his. Mrs. Rhys Davids makes her Gotama say: "I was a

<sup>1)</sup> See pp. 12, 14, 29 ff., 96, 104, 130.

<sup>2)</sup> See pp. 14 f., 16, 122.



world-man, not an ex-world-man. I was for work in world-work", and again: "I was thus a monk, yet not a monk, a teacher who only wore the monk's robe because he had to."<sup>1</sup>)

The account of the last days of the Mahā-Parinibbāna-Sutta describes the Master in his old age as a saint entirely at peace, in a blissful state of serenity, preaching to, and highly honoured by, monks and laymen, as the wisest of the wise. Mrs. Rhys Davids, with a truly poetical imagination, draws a wholly different picture of Gotama's latter years and days. She pictures Gotama in his old age as being perfectly miserable and disgusted at the way in which the monks had distorted his teaching, and the respect paid to him by the monks "was such as men give to a very worthy, but not a very wise man".<sup>2</sup>)

According to the canonical books the Buddha was a monk not "because he had to", but because he considered life in this world unworthy, and his whole teaching, as it is represented in the books, is a monk's religion. It is based on the fundamental "Four Noble Truths" and "The Noble Eightfold Way", which is also "The Middle Way", and its final aim is escape from the terrible unrest of the Samsāra into the peace of Nirvāṇa. This highest aim could only be reached by the monk, by retiring from the world. All this, according to Mrs. Rhys Davids, is monastic overgrowth and nothing of the kind was taught by Gotama. His message of the Way "was a message to laymen, for the welfare in their work and their life of the men of the world in the home, in the business, in the outlook ahead beyond these. It was a teaching which saw worth and growth in that life, not in the leaving of it. It was later, when the monks and the monk-spirit became paramount, that the very wording of records took on monastic values" (p. 128). The whole chapter XV (p. 234 ff.) is a passionate protest against the monk's ideal, put into the mouth of Gotama, — a protest with which I at least am in heartiest sympathy, but which in my opinion a Buddha never uttered and never could have uttered. At any rate, we have only these monastic records, in which we look in vain for what Mrs. Rhys Davids will have us believe to have been the teaching of Gotama. And I confess, I cannot conceive of any kind of Buddhism without the Four Noble Truths of suffering, the cause of suffering, the cessation of suffering, and the way that leads to the cessation of suffering.

In our books the Buddha is made to teach in negatives. This, too, is a misrepresentation according to Mrs. Rhys Davids.<sup>3</sup>) He spoke of *sukha*, happiness, not of *dukkha*, unhappiness, as our texts do. The Samsāra is not an evil, as the books say, and Gotama did not teach the Way out of Samsāra, but "the way one ought to walk in the way one must walk"

<sup>1</sup>) See pp. 22, 89 f., 112, 199.

<sup>2</sup>) See pp. 209 ff., 225 ff.

<sup>3</sup>) Cf. Mrs. Rhys Davids, Buddhism not originally a Negative Gospel, in 'The Hibbert Journal', 1928, 624 ff.



(p. 172). Even the eight parts of the Way are "an after-addition", he taught it as threefold: mind, word, and deed (pp. 99, 106).

While most writers on Buddhism and most Buddhists have hitherto held that the Buddha taught that there was no eternal, permanent 'soul' (*attā*), Mrs. Rhys Davids is convinced that Gotama's teaching was that 'man' (*attā*) was "the one thing most real, man who is neither body nor mind", and that "the very centre" of his teaching was "the man as way-farer". For this is what Gotama really did teach according to Mrs. Rhys Davids: "Man's welfare lies in his own will, in his own choice, in his coming to hold something as more worthy, and some other thing as less worthy than he did before", and "it is the man-in-man who must be willer, must be chooser". As philosophy he teaches: "The worth of life lies in man's will in choosing the better; not in man being a no-thing". As religion his teaching was: "The life of man is a way through the worlds to the goal, and not a going out into not-life".<sup>1)</sup>

"Man-in-man" or "the very man" is how Mrs. Rhys Davids translates *attā* (Pāli for Sanskrit *ātman*, 'Self'). And this is a point in which Mrs. Rhys Davids is most strongly opposed to the teaching of the books, and to what all Buddhists have believed from the Third Council (3rd century B. C.) until the present day. According to our books, the first of the Four Noble Truths, that all individual existence is suffering or unrest (*dukkha*), implies also its being *anicca* and *anatta*, that is, 'impermanent' and 'not the self'.

Probably the most authoritative passage on this doctrine of *anattā* or 'non-self' is the *Anatta-lakkhaṇa-Sutta*,<sup>2)</sup> which the Buddha is said to have addressed to the group of five monks, his first adherents, immediately after his first sermon (*Dhammacakka-ppavattana-Sutta*). Here it is said that the bodily and mental phenomena (the five *Khandhas*) are *anattā*, 'not the self', because if they were, they would not be subject to sickness, and it would be possible to say to the body, the feelings, etc.: 'Let it be thus, let it not be thus'. Moreover, they are impermanent, and therefore it cannot be said of the body, or of the feelings, etc.: 'This is mine, this is I, this is myself'. The disciple who knows this, turns away in disgust from all these bodily and mental phenomena, and by turning away he gets free from passion, and thereby he is freed, and attains to the knowledge that there will be no more rebirth for him. This is not a denial of the *attā*, the self, but only a statement that the individual existence which is nothing but an ever changing chain of bodily and mental phenomena, is not the self. What the self really is, is not said.

In *Samyutta-Nikāya* 22, 85<sup>3)</sup> also there is not a denial of the self or soul, but an emphatic statement that we do not know anything about it.

<sup>1)</sup> See pp. 86, 50 f., 119.

<sup>2)</sup> *Vinaya-Piṭaka*, *Mahāvagga* I, 6; *Samyutta-Nikāya* 22, 59.

<sup>3)</sup> Cf. *Vinaya-Piṭaka*, *Mah.* I, 6, 42—46.



Here Yamaka is reproached for insisting on his "heretical" view that the saint is utterly destroyed and does not exist after death. The gist of this dialogue is: As we do not know anything of the real self of a saint, it is foolish to say that this self is destroyed after death.

Over and over again we read in the Suttas that the bodily and psychical phenomena, the five Khandhas or elements of individual existences, viz., the body, the senses and the feelings, the ideas and perceptions, the volitions and actions, and our very consciousness are not the real self, so that of everyone of them it must be said: "This is not mine, I am not this, this is not myself" (*netam mama, neṣo'ham asmi, na me so attāti*). And the conclusion is drawn: He who has gained the true insight, turns away in disgust from all these factors which make up individual existence, he is set free, and realizes that rebirth is destroyed for him. In Majjhima-Nikāya 152 it is explained that this 'turning away in disgust' from the body, senses etc., does not mean that he ceases to see, to hear etc. (which was the false teaching of the Brahmin Pārāsariya), but that it means indifference (*upekkhā*) with regard to the agreeable or disagreeable feelings arising from the sense-impressions. Mrs. Rhys Davids says that Gotama never spoke of "turning away in disgust", but that this was only the teaching of the monks. But I fail to see that the teaching of Majjhima 152 is in any way less 'monastic' than that of *nibbidā* (turning away in disgust) in Saṃyutta 22, 12 and elsewhere.

In Saṃyutta 22, 33 the same doctrine that body and mind are not our self, is most emphatically stated by the Buddha asking the monks in the Jeta-Grove: "If a man should gather, burn, or do what he please with all the grass, all the sticks, branches and stalks in this Jeta-Grove, — pray would ye say, this man is gathering, burning us, doing what he please with us?" As little as these things are our self, as little are body and mind our self, therefore put them away.<sup>1)</sup> The parable seems clear enough as it stands, and I cannot possibly follow Mrs. Rhys Davids (p. 61 f.) when she tells us that Gotama on this occasion had really said something quite different, namely: "As the wood to the sticks, so are you to your body and mind. The sticks it is willed should be destroyed; the wood remains", which was altered by the monks at the council of Pāṭaliputra. What a bold conjecture!

In Saṃyutta 22, 1, too, our text, according to Mrs. Rhys Davids (p. 63), is a poor corruption of what Gotama had really said to Nakulapitar. This old and sick man is told by the Buddha that he should train himself in thinking: "Though my body is sick, my mind (*cittam*) shall not be sick". The old man is comforted by this advice, and Sāriputta explains to him, referring to the five Khandhas in the stereotyped way, what the Master meant by 'sound thinking' (*cittam*). Mrs. Rhys Davids conjectures that

<sup>1)</sup> Kindred Sayings translated by F. L. Woodward, edited by Mrs. Rhys Davids, III, 32.



Gotama had really said to Nakulapitar: "You must train yourself that you yourself (the *attā*) may be well". Why the word *attā* should have been changed to *cittam* by the editors, I fail to see. The talk on the five Khandhas could have been added also, if *attā* had remained in the text.

There is one passage which has been quoted by Mrs. Rhys Davids, with good reason, as a strong argument against the "non-soul theory".<sup>1)</sup> This is the conversion story told in the Vinaya-Piṭaka (Mahāvagga I, 14): A group of young men at Benares were out sporting in the woods, accompanied by their wives; one of them who had no wife, had taken a harlot with him. While they were indulging in their sport, this harlot took up the articles belonging to the men and ran away.<sup>2)</sup> Going in search of the woman, they met the Buddha, and asked him, whether he had not seen a woman passing by, whereupon the Lord said to them: "What think you, young men? Which would be better for you: that you should be seeking a woman, or that you should be seeking your self (*attānam*)". They admit that the latter would be best, and the Buddha preaches to them the Dhamma. Here *attā* is undoubtedly used in a sense which reminds us of the *ātman* of the Upaniṣads. At any rate, it might be said with some justice that you cannot tell people to seek the self, and at the same time teach that there is no self. Yet, we have to consider what is the meaning of this "seeking the self" in our story. The expression might have been suggested by the Upaniṣadic usage of the word, but it certainly does not mean the Ātman-Brahman or the Divine in the Upaniṣadic sense. Nor is there any indication, that "the man-in-man", "the very man", some permanent or eternal self, is meant. For either the story here related is true or it is invented; in either case it is told as an example of how people became followers of the Buddha and his teaching. This teaching, as in the other conversion stories of this section of the Vinaya Piṭaka, consists of moral instructions as a preparation, followed by the preaching of the Four Noble Truths, whereby the converted obtain "the pure and spotless Sight of the Truth", that is, the highest knowledge by which they become free. From this it seems to me clear that "seeking your self" cannot mean here anything else but "seeking your emancipated self" by attaining to the highest knowledge according to the Buddha's teaching.

In fact, "the self" in this passage does not mean much more than it

<sup>1)</sup> See already Mrs. Rhys Davids, *Buddhist Psychology*, 2nd Ed., 1924, 283 f., also *Ind. Hist. Quarterly* IV, 1928, 405 ff.

<sup>2)</sup> Mrs. Rhys Davids (p. 117) will have us believe that the woman was not a courtesan, but a hired servant who had been working in the house of one of the young men who were respectable citizens, and "not the licentious men the monkish editors have made them out as being". I am afraid, Mrs. Rhys Davids is taking far more liberties with her text, than any monkish editor could ever have dared to. Surely nothing is more natural than that the young men who are in pursuit of a woman, should ask a monk sitting there under a tree, whether he had not seen a woman passing by, without ever thinking of "psychic power", by means of which the monk "could give them a clue as to the whereabouts of the thief or the goods".



means in the moral injunctions about taming the self, which are so frequent in our texts, and are found, for instance, in the Attavagga of the Dhammapada (XII).<sup>1)</sup> In the same way the "self" is used also in the Anguttara-Nikāya III, 40, 4: "There is no secret place, in all the world, for him who does an evil deed: Thy self, O man, sees what is true or false". Here "thy self" is the same as "thy own conscience". In these and similar cases there is no question of an ontological self, but *attā* simply means the empirical self which was not and could not be denied.<sup>2)</sup>

Mrs. Rhys Davids is of opinion that *Vibhajjavādin*, the name given to the Theravādins who settled the Pāli canon at the Third Buddhist Council, was a nickname given to those who, denying a permanent self, divided 'man' into five 'pieces' (Khandhas).<sup>3)</sup> This seems to me highly improbable: When Gotama is made to say (Majjhima-Nikāya II, p. 197) that he is a *vibhajjavāda*, and not an *ekamsavāda*, this clearly refers to his *method* of teaching, not to any definite doctrine. For he refuses to give an one-sided answer (*ekamsavāda*), but makes distinctions (*vibhajjavāda*) before answering a question.

What, then, are we to think about the *anatta* theory, the theory of the "non-self", at it is found in the Tipiṭaka? I cannot bring myself to believe that Gotama should have taught something so *entirely* different from everything we find in the canonical texts, and what has become the foundation of all later teaching, not only in the Milindapañha and the works of Buddhaghosa, but above all of the Śūnyavāda, so conspicuous in the Mahāyāna. It is true — this has been shown by Mrs. Rhys Davids — that nowhere it is said in the Suttas of the Nikāyas that there is no *attā*, no self, no I. What is repeated times and again is, that all those bodily and mental phenomena which we call a "person" or an "individual", an individual existence, a being (*puggala*, *sakkāya*, *satta*), are not the self, and that these must be given up by him, who wants to be freed from the unrest (*dukkha*) of the wandering from one individual existence to another (*samsāra*), freed from rebirth in any world whatsoever. "All the Samanas or Brāhmaṇas who think they see the self by looking for it in the multitude of beings, see in reality only the five factors (Khandhas) of clinging to the world of senses, or any one of these factors".<sup>4)</sup> The often repeated sen-

<sup>1)</sup> I cannot believe that these sayings which, like so many verses of the Dhammapada, have nothing particularly Buddhistic about them, were included in the Dhammapada at the "express bidding" of Gotama himself (p. 20). It seems to me that it must have been long after the Buddha's time that there was any need of anthologies of the kind of the Dhammapada.

<sup>2)</sup> See C. A. F. Rhys Davids in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. XI, 1920, p. 351 s. v. "Self"; and Th. Stecherbatsky, Central Conception of Buddhism, p. 25.: "Buddhism never denied the existence of a personality, or a soul, in the empirical sense, it only maintained that it was no ultimate reality".

<sup>3)</sup> See pp. 73 f., 106, and Mrs. Rhys Davids in JRAS 1929, p. 33 f.

<sup>4)</sup> Saṃyutta-Nikāya 22, 47, 3.



tence: "This is not mine, I am not this, this is not my self", does seem to imply that there is a self.<sup>1)</sup> But nowhere in our texts do we find a word about what the *attā* really is. How is this to be explained? Mrs. Rhys Davids would say, the monks have eliminated everything positive that was said about the *attā*, and only left the negative statements. I fail to see why they should have done so. The Mahāyānist, and some students of Mahāyāna philosophy with them, believe that "Buddhism always had two languages, one for the learned (*nītārtha*) and one for the simple (*neyārtha*)",<sup>2)</sup> exoteric doctrines for the common folk, and esoteric doctrines for his more "brilliant disciples".<sup>3)</sup> I cannot find any proof of such a twofold teaching in the canonical texts. On the contrary, the well-known passage in the Mahā-Parinibbāna-Sutta: "I have preached the truth without making any distinction between exoteric and esoteric doctrine; for in respect of the truths the Tathāgata has no such thing as the closed fist of a teacher, who keeps some things back",<sup>4)</sup> refutes the idea that the Master has withheld any of his teaching. In the Anguttara-Nikāya III, 129 also it is said that the religion of the Buddha, like the sun and the moon, shines openly and not secretly, — a passage which gives the lie to all talk about "Esoteric Buddhism".

The most plausible solution of the problem seems to me that Gotama intentionally left the question what the *attā*, the self, really was, unanswered. This would appear from such passages as the dialogue in the Saṃyutta-Nikāya 44, 10, where Gotama refuses to answer Vacchagotta's question whether there is a self or not.<sup>5)</sup> The Mālunkyāputta dialogue (Majjhima-Nikāya 63) and the talk about the Simsapā leaves (Saṃyutta 56, 31) seem to reflect the real attitude of the Master with regard to the great metaphysical problems of his time, both with regard to the Self and to the Nirvāṇa. He was not an "agnostic" in the modern sense of the word. He did not say that we cannot know anything about these questions. He

<sup>1)</sup> Similarly in the Sāṃkhya-Kārikā 64 the words *nāsti na me nāham*, "it is not, it is not mine, it is not I", do not mean that there is no soul, but only that it is not the soul that acts or suffers or enjoys or possesses or takes part in anything. Cf. R. Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, 2. Aufl., 1917, p. 363 f.

<sup>2)</sup> Th. Stcherbatsky, l. c., p. 27, n. 3. Cf. Max Walleiser, *Prajñāpāramitā*, Göttingen 1914, p. 13 f.

<sup>3)</sup> See R. Kimura, *Hīnayāna and Mahāyāna*, Calcutta 1927, pp. IX, 55 ff.

<sup>4)</sup> Dīgha-Nikāya II, p. 100; translated by T. W. and C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, II, p. 107. The phrase *anantaraṃ abāhiraṃ karitvā* is curious we should rather expect *antaraṃ bāhiraṃ akaritvā*. "The closed fist of a teacher" also occurs in the Kāśyapaparivarta (ed. A. von Staël-Holstein, Shanghai 1926, p. 2), where it is mentioned as one of four qualities of a Bodhisattva which tend to loss of wisdom: *dharmācāryamuṣṭiṃ karoti*.

<sup>5)</sup> Cf. Oldenberg, *Buddha*, 7. Aufl., 313 ff., and see also L. de La Vallée Poussin in the *Encyclopaedia of Religion and Ethics* I, 220 ff. s. v. Agnosticism (Buddhist).



did not proclaim, as some modern thinkers have done, an *Ignoramus* or an *Ignorabimus*. All he said was: Knowing about these things will not help you to reach the end of suffering, to be freed from the trammels of mundane existence, from the unrest of wandering through ever new rebirths from death to death.

Mrs. Rhys Davids (p. 255 f.) tells us that Gotama had "the very horror of this teaching" of Nirvāṇa as we find it in the books, and that he "had a strong faith in the reality of other worlds", and that all he had spoken about these worlds, was left out, when the canon was compiled by the monks who "were not interested in denizens of other worlds". Why? We do find a great deal about other worlds in the canon. A truly astounding number of heavenly worlds and heavenly beings is enumerated, for instance, in the Majjhima-Nikāya 120, which shows that the monks were interested in them. But it is true, rebirth in these worlds was not held to be the highest goal worth striving for.

Mrs. Rhys Davids, however, thinks that Gotama attached the greatest importance to the "Beyond", to the other worlds, and she holds that *Jhāna* (*Dhyāna*) or "Musing" means a way of seeking converse with the denizens of other worlds,<sup>1)</sup> and not, as it is described in our texts, and as it has been, I believe well, explained by F. Heiler,<sup>2)</sup> a continued abstraction from the world of senses until a kind of hypnotic state is reached, in which all conscious life ceases for the time.

I must stop here. It is quite impossible to discuss all points in which Mrs. Rhys Davids differs from what has hitherto been accepted as the Buddha's teaching. She grants that the work of collecting, repeating and revising the "sayings" of the Master began already in the Buddha's life time, but she blames the monks for having not aimed at giving a true wording of Gotama's teaching. Even when there was still time to ask the Master himself, she says, the monks worked independently of him, and made him say what he had not said, but what they wanted him to say (p. 218 ff.). Thus it came about that the true teaching of Gotama which was intended for Everyman, was more and more distorted into a monkish creed. Therefore she thinks that the real teaching of the Buddha is better represented in the Edicts of King Aśoka which contain "no word on monk-doctrine: — on Ill, on Nirvāṇa, on the greater worth of the monk and monk-life, or on the not-man", than in any of the books of the canon (p. 268 f.).

I doubt it. Aśoka addressed his Edicts — with the one exception of the Bairat rock inscription — not only to the Buddhist laity, but to all his subjects, without making any distinction between sects and creeds. Accordingly what he proclaims in these edicts, though no doubt inspired by Gotama's teaching, is a general Indian Dharma, and not even the name of the Buddha is mentioned (except in the Bairat inscription) in them, much

<sup>1)</sup> Pp. 78 ff., 138 ff., 177 ff., and Ind. Hist. Quarterly 1927, 689 ff.

<sup>2)</sup> Die buddhistische Versenkung, 2. Aufl., München 1922, p. 27 f.



less the special dogmas of the Buddhist creed. I have myself lately given selections from Aśoka's Edicts as documents of early Buddhism,<sup>1)</sup> but only because I thought that they reflect the moral teaching of the Buddha, and are apt to show how a great ruler of men was influenced by this teaching. Never should I have ventured to say that these Edicts contain the whole, or the essential teaching of the Buddha.

I cannot help thinking that Mrs. Rhys Davids makes her Gotama say too much of what she wishes him to have said. In her opinion, a Founder of a religion, a great Helper of men, as Gotama was, cannot have taught what we find in the books. He must have taught something else. And so — more a religious teacher herself than a matter-of-fact scholar — she makes him teach "the forward view, the faith in the to-come, the value in will, in growth, in progress, in the End in due time" (p. 162). Neither Gotama nor any other founder of a religion has ever said such true and beautiful words as Mrs. Rhys Davids makes her Gotama say, or rather what she thinks Gotama would say, if he came to earth again now:

"I say now as then: it is the life alone that can judge the truth of the word. The word alone is useless. When a teacher teaches that which his life shows what he values, when his life is an echo of his word, and his word an echo of his life, then can his teaching be tested, and the very worth in it shown if it prove fruitful for the Way-faring. Values will differ with time and place; life will also and likewise differ; but the wording of the values must bring about a growth, a new becoming in the life, else that wording must cease....

Here is a word that is good for all time and not for the past only. This is because it is not a value which belongs to an epoch only, but to life itself. It values life as a coming to be. But in so far a teaching belongs to values that are of the past, and have been outpassed by later and worthier values, it should no longer be put forward as wisdom true for all time, sufficient in itself for all time, a teaching of which men to-day should call themselves adherents....

.... Let men not be the slaves of the past! Let them live in the present! More honour from us will be theirs if they will dare to do this. We lived in our present. We were not careful to word our past. We found it not enough for us. We sought to lead men on. We will you to do likewise." (Pp. 274—277.)

It may be true that we shall never see the real Gotama and never hear the true word of the Buddha, unless we use our imagination and try to find out from our books what is not in the books. But I am afraid, our authoress has gone much too far in "rubbing off" what she declares to be "palimpsests", and has read into the texts too much of that which, in her opinion, a great religious leader and helper of man ought to be, and what kind of message she would like him to teach. After all, Moses, Zarathustra, Gotama the Buddha, Confucius, Jesus of Nazareth, Muhammed, Luther were as different characters as can possibly be thought of, though they may all be called helpers of men, and have all been founders

<sup>1)</sup> In the new edition of my contribution to A. Bertholet's *Religionsgeschichtliches Lesebuch: Der ältere Buddhismus nach Texten des Tipiṭaka*, Tübingen 1929.



of great religious movements. There is no such thing as a pattern of religious leaders.

Mrs. Rhys Davids concludes her book with the hopeful words: "*There will be they who will understand . . . aññātāro bhavissanti*". I am afraid, if she were right in her estimate of the canonical books, we should have to assume that the monks who settled the canon, have changed, nay falsified the word of the Master in such a way that we should have to remain *ajñātārah*, 'non-knowers', for ever, and could never hope to become *aññātārah*, 'full knowers'.

Yet if I were asked, if then this new book on "Gotama the Man" is a useless book, my answer would be: "Most emphatically, no!" It is a highly suggestive, a stimulating, and a most earnest book. Serious students of Buddhism have long ceased to believe that we have in the canon the actual words of the Buddha. But the question: "What, then, was the real teaching of Gotama himself?" has never been faced more searchingly, more courageously than in this book. I cannot agree with the answer Mrs. Rhys Davids has given to the question, but I have some confidence that future research, thanks to the impulse that will be given by this very book of hers, will make us, or at least those who come after us, if not "full knowers", yet knowers of more than we know at present about the true teaching of one of the greatest teachers of the world.

---



## OBITUARY.

## † MAX GRÜNERT

Von J. Rypka.

„Orientální ústav“ in Prag hat den Heimgang eines seiner ordentlichen Mitglieder zu beklagen: Univ.-Prof. Dr. Max Grünert weilt nicht mehr unter uns.

Grünerts äußeres Erdenwallen ist trotz des hohen Alters, das ihm beschieden wurde, bald erzählt. Kein ereignisreiches Dasein, kein Drängertum, nichts Umstürzlerisches, sondern ein beschauliches Leben eines Gelehrten und Lehrers, der seine ganze Arbeitskraft auf die Pflege und Tradierung der von ihm erkorenen und heißgeliebten Wissenschaft eingestellt hatte.

Max Grünert wurde am 13. Oktober 1849 in Brüx geboren. Nachdem er die humanistischen Studien in seiner Vaterstadt absolviert hatte, bezog er 1869 die Universität Wien, um sich — zunächst neben der klassischen Philologie, alsbald aber ausschließlich — dem Studium der orientalischen Sprachen zu widmen, für die er schon als Brüxer Gymnasiast tiefe Neigung empfunden hatte, indem er neben Latein und Griechisch mit Eifer das Hebräische trieb. Als Staatsstipendist ging er 1874 nach Leipzig, wo er namentlich Heinrich Leberecht Fleischer hörte. Dem bezwingenden Einflusse dieses Gelehrten ist es offenbar zuzuschreiben, daß Grünerts Interesse sich vor allem für die islamischen Sprachen herauskristallisierte, darunter in erster Linie für das Arabische. Daß der berühmte Leipziger Orientalist seinen Schüler tatsächlich ungemein liebgewonnen haben muß, dafür zeugt der von Grünert in persönlichen Gesprächen immer wieder ebenso gerne wie mit sichtlichem Stolz erzählte Umstand, daß sein Lehrmeister ihn zu seinem „Famulus“ auserwählt hat. Dies war gewiß eine große Auszeichnung, zugleich aber der beste Weg, in Fleischers wissenschaftliche Denkweise eingeführt zu werden. In der Tat ist Grünert der Fleischer'schen Schule nie untreu geworden und behielt ihre Grundsätze und Ziele bis zu seinem Lebensende, ohne jedoch die Bedeutung neuer Wege zu verkennen. In Leipzig erwarb er unter Fleischer am 29. Mai 1876 auf Grund der einleitenden Kapitel aus seiner großen Arbeit „Über die Imála“ den Doktorsgrad und schon ein Jahr darauf sehen wir ihn an der Deutschen Universität zu Prag für die orientalischen Sprachen habilitiert. An derselben Hochschule wirkte er von nun an ununterbrochen. Im Jahre 1886 zum Extraordinarius ernannt, wurde er 1891 ordentlicher Professor. Er liebte seine Heimat innigst und verschmerzte es deswegen bald, daß sich seinerzeit die Verhandlungen über seine Kandidatur auf das Wiener Ordinariat zerschlugen. 1901 wurde er zum Dekan der philosophischen Fakultät und für



das Studienjahr 1910/11 zum Rector Magnificus an derselben Alma Mater gewählt. Am 1. April 1921 in den Ruhestand getreten, wurde er als Professor honorarius mit der Fortführung seiner Vorlesungen sowie mit der Leitung der zweiten Abteilung des Seminars für semitische Philologie und Islamkunde betraut. Beide Aufgaben erfüllte er — wie er zu sagen pflegte — „mit Lust und Liebe“ bis zu seinen letzten Augenblicken. Die Unbill eines außerordentlichen strengen Winters machte nun auch ihn, der sich trotz seiner 79 Jahre einer unglaublichen körperlichen und geistigen Frische erfreuen durfte, am 10. Feber 1929 zu ihrem Opfer.

Während seine Vorlesungen sich auf alle Gebiete der Semitistik erstreckten, während er, den Fußstapfen seines verewigten Lehrers getreu folgend, auch das Persische und Türkische stets in seine Tätigkeit einbezog und später sogar dem Hindostaní und Malayischen einige Aufmerksamkeit widmete, gelten seine streng wissenschaftlichen Arbeiten eigentlich nur der Arabistik. Hauptsächlich fesselten ihn die nationalarabische Grammatik, Lexikographie und Stilistik. Auf diesen Gebieten galt er denn auch als Autorität. In ganz ausgezeichnete Weise verstand er vor allem das wissenschaftliche Moment mit dem pädagogischen zu verbinden. Seine „Arabischen Lesestücke“ und seine „Neupersische Chrestomathie“ stellen in dieser Beziehung geradezu Musterleistungen dar und werden vielleicht noch jahrzehntelang von der hohen pädagogischen Begabung ihres Autors ein beredtes Zeugnis ablegen. Die „Neupersische Chrestomathie“, die 1881 in zwei Bänden erschien, fand einen so regen Zuspruch, daß sie binnen kurzem vergriffen war. Es war ein Herzenswunsch Grünerts, dem tatsächlich bestehenden Bedürfnisse durch eine zweite Auflage dieses Behelfs nachzukommen. Er sprach mehrmals mit dem Unterzeichneten davon, indem er ihn aufforderte, einige Neuerungen für diese geplante Neuauflage durchzuführen. Leider sollte er die Verwirklichung dieses Wunsches nicht mehr erleben.

Überhaupt war Grünert als „alter Schulmeister“, wie er sich stets mit Vorliebe und mit richtiger Einschätzung seiner unbestreitbaren Stärke nannte, vorbildlich. Er verstand nicht nur über seine Disziplin für Fachgelehrte zu schreiben, sondern sie auch zu tradieren und für seine Wissenschaft zu werben. Über seine Universitätsvorlesungen hinaus pflegte er noch vor nicht so gar geraumer Zeit volkstümliche Hochschulvorträge und Sprachkurse zu halten, welch letztere er wiederum durch arabische, persische und türkische „Hilfsbücher“ unterstützte. Über die mannigfachsten Themata aus dem Gesamtgebiete der Orientalistik sprach er endlich an den Diskussionsabenden im Verein für Volkskunde und Linguistik in Prag. Den Orient kannte er aus eigener Anschauung.

Als Menschen charakterisierten Grünert eine seltene Menschenfreundlichkeit und Herzensgüte. Stets hilfsbereit und himmelweit davon entfernt, jemandem etwas zuleide zu tun, hatte er mitunter infolge mangelnder Menschenkenntnis selbst zu leiden. Seine geklärte Lebensweisheit geleitete



ihn stets über erfahrene Unbilden. Umso reiner leuchtet jetzt sein Andenken. Selbst voll Erbarmen, möge er das Erbarmen des allerhöchsten Erbarmers finden!

Nachstehend ein chronologisches Verzeichnis der Arbeiten Grünerts:

- Über die Imāla*. Dissertation. Wien 1876. Einleitende Kapitel aus SBak Wien Bd. 81, 1875.  
*Die Imāla*. Der Umlaut im Arabischen. Wien 1876 (SBak Wien 1875).  
*Neu-persische Chrestomathie*. 2 Teile. Prag 1881.  
*Über den arabischen Exzeptions-Exponenten „baida“*. Wien 1885 (SBak Wien 1884).  
*Die Begriffs-Präponderanz und die Duale a potiori im Altarabischen*. Wien 1886 (SBak Wien 1885).  
*Die Alliteration im Alt-Arabischen*. Verhandlungen des VII. Internat. Orient.-Kongr., gehalten in Wien im J. 1886. Sem. Sektion, Wien 1888, p. 183—227.  
*Mitteilung aus der Sammlung des Papyrus Erzherzog Rainer*. Österr. lit. Zentralblatt IV. (1887) p. 13—14.  
*Die Mischwörter im Arabischen*. Quellenbeiträge zur Kenntnis des „naht“. Actes du huitième Congrès International des Orientalistes, tenu en 1889 à Stockholm et à Christiania. Section I, 1<sup>er</sup> fascicule, p. 133—171. Leide 1891.  
*‘Al-muṣaḡḡar*. WZKM V. (1891) p. 233—243.  
*Die Begriffsverstärkung durch das Etymon im Altarabischen*. Wien 1892 (SBak Wien Bd. 125, 5.)  
*Über Eduard Glasers jüngste arabische Handschriften-Sammlung*. Actes du X. Congrès des Orientalistes (Genève), Section III (Langues musulmanes). Leide 1896, p. 33—43.  
*Der Löwe in der Literatur der Araber*. Prag 1899 (Wissenschaftlicher Verein für Volkskunde und Linguistik in Prag, 6. Publikation).  
*Ibn Kutaiba's Adab al-kātib*. Nach mehreren Handschriften herausgegeben. Leiden 1900.  
*Behelf zu dem „Türkischen Sprachkurs“* (als Manuskript) 1. Aufl. Prag 1900; 2. Aufl. Prag 1904; 3. Aufl. Prag 1916.  
*Behelf zu dem „Arabischen Sprachkurs“* (als Manuskript). Prag 1901.  
*Die praktischen „Orientalischen Sprachkurse“ in Prag*. Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses zu Hamburg 1902, Leiden 1904, p. 299 s.; Keleti Szemle III. (1902) p. 304—5.  
*Die Etymologie bei den Arabern*. Ibid. p. 298 ss.  
*Behelf zu dem „Persischen Sprachkurs“* (als Manuskript gedruckt). Prag 1902.  
*Arabische Lesestücke mit Glossar*, zunächst für Vorlesungszwecke zusammengestellt, 4 Hefte: Bibel, Prosa, Poesie und Qoran. Prag 1903—1913.  
*Der Hund im Sprichwort der Araber*. In „Kulturgeschichtliches aus der Tierwelt“, Prag [1904], p. 14—21.  
*Übersicht über die Leistungen des wissenschaftlichen Vereins für Volkskunde und Linguistik in Prag in den zwölf Jahren 1893—1904*. Ibid. p. 1—9.  
*Türkisches Lesebuch zum „Türkischen Sprachkurs“* (als Manuskript gedruckt). Prag 1905; 2. Aufl. 1916.  
*Friedrich Delitzsch (Babel und Bibel)*. Beilage zur Bohemia Nr. 77 (1905).  
*Dr. Eduard Glaser*. Deutsche Arbeit VII (1907—8) p. 675—677.  
*Das Gebet im Islām*. Rektoratsrede gehalten am 27. Oktober 1910. Prag 1911.  
*al-‘Ismām*. WZKM XXVI. (1912) p. 222—236.  
*Der Korān*, das heilige Buch der Mohammedaner, Hochschulwissen Jhrg. I. (1924) p. 555—561.

#### Rezensionen:

- Fr. Praetorius, Äthiopische Grammatik: Österr. liter. Zentralblatt 1889, 4, p. 41.  
 Firdussi, Jussuf und Sulejcha, übersetzt von O. v. Schlechta-Wssehrd: ibd. 1890, 11, p. 125.



- A. Socin, Arabische Grammatik, II. Aufl.: ibd. 1891, 1, p. 10 s.  
C. Salemann und V. Shukovski, Persische Grammatik: ibd. 1891, 9, p. 102.  
R. Röhricht, Bibliotheca geographica Palaestinae: ibd. 1892, 1.  
Paul Horn, Geschichte der persischen Literatur; C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur: Euphorion X. (1903) p. 268—270.  
Dr. Curt Prüfer, Ein ägyptisches Schattenspiel: WZKM XX. (1906) p. 303—305.  
Maximilian Bittner, Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter: WZKM XXVII. (1913) p. 442—445.  
R. Brünnow-A. Fischer, Arabische Chrestomathie II. Aufl. DLZ 1914, Sp. 26—27.  
J. Rypka, Beiträge zur Biographie, Charakteristik und Interpretation des türkischen Dichters Sábit: OLZ 1926, Sp. 199—200.  
J. Rypka, Báqí als Ghazeldichter: OLZ 1927, Sp. 1122—1124.

Zu erwähnen wären endlich arabische und persische Wörtersammlungen im Nachlasse. (Die Familie des Verbliebenen stellt sie den Interessenten gerne zur Verfügung.)

---



## NOTES.

THE REPRESENTATION OF ZARATHUSHTRA  
BASED ON MISUNDERSTANDING.

By V. Lesný.

It is a well known fact that neither the Avesta nor the Pahlavi texts present us with anything like the description of the personal characteristics of the Prophet of Ancient Iran. The Syriac texts seem to point at some old tradition as to the representation of the Prophet, cf. Williams Jackson, *Zoroaster* p. 288, but there is no doubt that the representation of Zarathushtra in MSS. and printed copies of the *Shahname* and in some editions of the Avesta, portraying the Prophet as a priest standing before the sacrificial fire and holding a branch of his cypress and sometimes his book, has little in common with the old tradition, being evidently a mere imagination of the copyists of those days and, as a matter of fact, the modern portraits of Zarathushtra, which are so popular among the Parsis in India to day, are not based upon this imagination. The figure of the Prophet of our modern portraits has a typical persian face of finely carved features and a halo about his head and in his hands, hanging down to the left side, he holds what is supposed to be a sceptre or sword of great length. The figure is standing on the petals of a sunflower.

Now these portraits are an idealized representation of the Takht-i-Bostan sculpture, which was reproduced for the first time in the work of Sir Robert Ker Porter, *Travels in Georgia, Persia, Armenia, etc.*, London 1822, vol. II. p. 191. In the valley of Takht-i-Bostan near Kermanshah are to be found some historic bas-reliefs, one of these representing a group of four figures, two of which are standing upon a fallen one. Of the fourth figure, which seems to watch or to follow the central figure, Sir Ker Porter says (cf. Jackson, *Zoroaster*, p. 290): "The personage to the right of the centre figure is of rather a singular appearance. His head is protected by a similar kind of cap, but without the ball, and with the extraordinary addition of a circle of rays blazing round his head and down to below his shoulders. He holds in both hands a fluted staff, or scepter, of great length. The rest of his vesture nearly resembles that of the murally crowned figure. He stands upon a plant, not unlike a sunflower, the stalk of which is short and thick and curved down into a lower part of the rock.... The radiated personage may either be a personification of the Mithratic religion restored by him (i. e. by Ardashir, the central figure)..... or the figure may be meant for the glorified Zoroaster himself." And since that time



the Parsis began to represent Zarathushtra in the way mentioned above. But does this figure really represent Zarathushtra?

The identification of this figure with Zarathushtra does not rest on strong arguments and the same may be said of the hypothesis, which maintains that the figure under discussion was meant to represent Ahura Mazda or Mithra. Professor Jackson is obviously right saying (cf. Appendix VII of his *Zoroaster*) that the whole subject requires further investigation and that much information may be obtained particularly from the Zoroastrians themselves.

In this connection, therefore, I would like to call attention to a very interesting paper of Sir J. C. Coyajee "The supposed sculpture of Zoroaster on the Tak-i-Bostan" published quite recently in the *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, N. S. XXII, No. 38, p. 391—409. Sir J. C. Coyajee regards the two central figures on the bas-relief to be Ardeshir I. and Shahpur I. who are triumphing over Artabanus the Parthian (the prostrate figure) and the figure standing to the right of them he identifies with the angel Bahram (Avestan *Vərəθraγna*) the guardian of the Sassanide family who plays an important part in Sassanide tradition and whom the artist wanted to reproduce here to witness the dramatic moment. There is really, as Sir J. C. Coyajee points out, a striking resemblance between this figure and the description of the personal features of the angel as given in the *Bahram Yasht*. The learned Parsi is of opinion that the figure can not represent Zarathushtra, for the central figure stands fairly with his back to the supposed Prophet, what would be in no way in accord with the respect due to him, as Zarathushtra himself is supposed to have said: "Whosoever takes away a sight from me, does not practise respect for me."

If, therefore, Sir J. C. Coyajee is right, and I think he is, in identification of the radiated figure with the angel Bahram, the modern representation of Zarathushtra is based on misunderstanding and we may only hope that the Iranian archaeology will present us in some happy hour with a real figure of Zarathushtra.

## WEITERES ZU DEN LÄNDERN CHURRI UND MĪTANNI: DAS LAND MAITENI.

Von *Bedřich Hrozný*.

Wie mir Herr Prof. Götze brieflich mitteilt, kommt ein *Sauššatar*, König von *Maiteni*, nach einem auf dem Orientalisten-Kongreß in Oxford im J. 1928 gehaltenen Vortrag Speisers jetzt in den neugefundenen Kerkuk-Tafeln vor; *Sauššatar* soll auch in Kerkuk geherrscht haben. Durch diese neue Feststellung wird das oben S. 91 ff. Ausgeführte teilweise bestätigt, teilweise ergänzt.



Zunächst wird meine obige Annahme (S. 94 f.) bestätigt, daß der König *Sauššatar* in *Mitanni* geherrscht hat. Weiter kann man aus diesem neuen Beleg wiederum schließen, daß die Arier Mesopotamiens vor allem mit dem Lande und Reiche *Mitanni* zusammenzubringen sind (vgl. oben S. 107 ff.); *Sauššatar* ist ja zur Zeit das älteste Mitglied der arischen Dynastie von *Mitanni*. Allerdings werden die Arier, wenigstens zeitweise, auch bereits in dem älteren *Churri*-Reich sich zur Geltung gebracht haben (vgl. S. 105, 108). Weiter ergibt sich aus dieser neuen Erwähnung, daß der Machtbereich *Sauššatars* im Osten nicht nur Assyrien, sondern auch *Arrapha*-Kerkur umfaßte.

Oben S. 108 f. ist der Name *Mitanni* mit Vorbehalt auf das babylonische *Manda* zurückgeführt worden. Die jetzt zum Vorschein kommende ältere Namensform *Maiteni* braucht nicht gegen diese Vermutung zu sprechen. Landsberger leitet *Orientalist. Literaturzeit.* 1923, 73 und *Zeitschr. f. Assyriol.* NF. III. 82 *Manda* aus \**man-idê* „Wer kennt (den Stamm) ?“, d. h. „irgendein unbekannter Stamm“, ab. Ist nun in *Manda* das *i* ausgestoßen worden, so kann bei *Maite-ni* (zu der Endung *-ni* s. oben S. 106) wiederum das im Babylonischen schwache *n* in der Komposition übergangen worden sein. Die Form *Maiteni* zeigt wohl auch, daß das erste *i* von *Mitanni* — wenigstens ursprünglich — als lang angesetzt werden muß.

Andererseits könnte uns bei dem Namen *Maiteni* vielleicht auch der Name der Völkerschaft *Maṭṭai* der *Inscr. Graec.* 2118, 2119, *Maiōtai* (Skyl. Per.), *Maiētai* (Herodot), *Maeotae* (Plinius) etc. (s. Pauly-Wissowa, *Realenzykl.* s. v. *Maiotai*) einfallen, die nach den griechischen und römischen Schriftstellern an der *Maiōtis*, dem Asowschen Meer, saß. Es scheint übrigens ursprünglich das Schwarze Meer selbst, wie die äthiopische Übersetzung des Buches der Jubiläen nahelegt, eine Bezeichnung wie *Mē'at*, *Mī'ōt* mit vermutlicher Bedeutung „Muttermeer (??)“ geführt zu haben; siehe Pauly-Wissowa, l. c. s. v. *Maiotis* und Kautzsch, *Apokryphen u. Pseud-epigr. d. alt. Test.* II. 55 ff. Der Annahme indes, daß die Arier von *Maiteni-Mitanni* diesen Namen aus der *Maiōtis-Maiētis* nach Mesopotamien mitgebracht hätten, stehen nicht wenige Schwierigkeiten entgegen; mit den *Maioten*, *Maiten* der griechisch-römischen Zeit haben unsere indischen *Maiteni* jedenfalls nichts zu tun.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Sehr merkwürdig ist — nebenbei bemerkt — der Name der aus der *Maeotis* stammenden Königin *Tiqyaraō*, wie übrigens auch der Name *Taqyīraos* des „mythischen Ahnherrn der Skythen“ (cf. Vasmer, *Iranier in Südrußland*, p. 17 und 54). Die für diese Namen bis jetzt vorgeschlagenen iranischen Etymologien sind wohl sämtlich falsch. Mit mehr Recht wird man hier vielleicht an die kleinasiatischen, mit *Tarku-*, *Tarhu-*, *Targ-* zusammengesetzten Eigennamen erinnern dürfen, wie z. B. an den oben S. 109 erwähnten Namen des Königs *Tarkutimme* von *Metan* (?). Der Gottesname *Targ-* scheint somit jetzt durch die Namen *Tirgatao* und *Targitaos* auch für die nördliche und nordöstliche Küste des Schwarzen Meeres belegt zu sein.



## BOOK REVIEWS.

**Moritz Winternitz:** DER ÄLTERE BUDDHISMUS. Religionsgeschichtliches Lesebuch, hg. v. A. Bertholet, Heft 11. 2. erw. Aufl. Tübingen 1929, VI + 162 S. gr. 8°, M. 7.50.

Bertholet's Religionsgeschichtliches Lesebuch war gewiß eine verlässliche Quelle auf dem Gebiete der darin behandelten Religionen und seine zweite Auflage wird daher von fachmännischer Seite freudigst begrüßt.

Die Auswahl der buddhistischen Texte des Palikanons unternahm schon für die erste Auflage der bekannte Indologe der Prager deutschen Universität Moritz Winternitz. Winternitz's Arbeiten nimmt man gerne in die Hand, denn sie sind, auch wenn sie nicht ganz neuen Stoff bringen, doch immer anregend und initiativ. Und wenn so ein Werk eine zweite Auflage erlebt, so liest man es mit neuem Interesse, denn es bringt immer Zusätze, Änderungen und Verbesserungen.

Der Gedanke, die Texte selbst reden zu lassen, ist auch auf dem Gebiete des Buddhismus keineswegs neu, er wurde schon vor Winternitz, z. B. von K. E. Neumann in seiner Buddhistischen Anthologie (1892), von H. C. Warren (Buddhism in Translations, 1896), von Nyanatiloka (Das Wort des Buddha, 1906), und auch nach Winternitz mehrmals durchgeführt. In dieser zweiten Auflage ist der Stoff, wie gewöhnlich, in drei Gruppen eingeteilt: Die erste Gruppe umfaßt diejenigen Texte, die sich auf die Person des Stifters beziehen, die zweite soll die Lehre darstellen (für den weiteren Leserkreis betont Winternitz mit Recht, daß es nur die Lehre einer alten buddhistischen Sekte sei, in der gewiß auch vieles steckt, was Buddha selbst gelehrt hat), die dritte befaßt sich mit der Gemeinde der Mönche und der Nonnen. Die ganze Darstellung hat im Vergleich mit der ersten Auflage recht viele Zusätze und Umstellungen erfahren. Neu hinzugekommen sind auch Auszüge aus den Inschriften des Königs Asoka. Die Hand des erfahrenen Ordners zeigt sich in dieser zweiten Auflage auch dadurch, daß die Übersetzungen der Originaltexte durch kurze, das Verständnis erleichternde Sätze eingeleitet werden. Das Verständnis der übersetzten Texte erleichtern ferner zahlreiche, wenn auch knapp bemessene Anmerkungen. Seite 17, Anm. 36, wo Winternitz das Wort *parinibbānaṃ* kommentiert, wäre noch hinzuzufügen, daß dieses Wort nicht nur vom völligen Verlöschen des Daseins, auf welches keine Wiedergeburt mehr folgt, sondern auch von der Erlösung bei Lebzeiten gebraucht wird, vergl. z. B. Suttanipāṭa 514.

Die Übersetzung ist, soweit ich sie mit dem Original verglichen habe, getreu.



Und so würde ich dieser Auswahl, die auch einzeln herausgegebenen wird, einen recht weiten Leserkreis wünschen, denn sie gibt ein verlässliches Bild des älteren Buddhismus, und im Vergleich mit so vielen Anthologien hat sie den Vorteil, daß die Texte unvoreingenommen und mit wissenschaftlicher Umsicht ausgewählt und übersichtlich zusammengestellt sind.

V. Lesný.

**C. A. F. Rhys Davids:** GOTAMA THE MAN. London, Luzac and Co. 1928, 302 pp.

The life-long study of Buddhism makes Mrs. Rhys Davids eminently qualified to deal with unsolved problems and the author does not, throughout her remarkable book, keep aloof from many a statement which is apparently open to criticism, and it is, I should say, chiefly on this account that our gratitude is due to the author for this important study.

Mrs. Rhys Davids introduces Buddha speaking in the first person; this will no doubt appeal to the reader, as it implies, consequently, a plain and simple style. One will, on the whole, agree with the author that Buddha has been much misinterpreted, his teaching misunderstood, at times disfigured and even worsened already by our oldest records written by the monks (p. 108). Buddha may have taught that the worth of life lies in man's will in choosing the better and that the life of man is a way through the worlds to the goal, and not a going out into not-life (p. 119). One will further agree with Mrs. Rhys Davids that Buddha's message of the Way was a message to laymen (p. 128). This theory may readily be accepted as that all is in accord with the spirit of the Asokan Edicts. It may, perhaps, be added that altering does not always imply worsening. Mrs. Rhys Davids very rightly assumes that there is much inconsistency in the exposition of Buddhism in our texts, but where is the guarantee that some inconsistency was not due already to Buddha himself?

There must have been some intercourse between Persia and India, but it is I believe a mere guess to connect Kassapa's name with the brahman sage Cangranghācah (p. 122). Regarding the schism of Devadatta and his monks I would not follow so closely the Pali Canon (p. 187). The five rules, Devadatta asked for, seem to indicate that the movement was by no means personal as the texts would like to make us believe. It is, however, questionable whether there is any historical kernel in the story at all. Last chapter, or "Last words to earth" as the author prefers to call it, clearly shows with how much devotion Mrs. Rhys Davids approached her subject. It contains at the same time many a sharp word not only to the modern Buddhists but to us all.

The value of this inspiring work appears to lie in its criticism. It will, therefore, be indispensable to every student of Buddhism. The book, moreover, is well printed so that everybody who is interested in Buddhism would like to have it in the shelves of his library.

V. Lesný.



**Archag Tchobanian:** LA ROSERAIE D'ARMÉNIE III. Pages choisies des meilleurs poètes du moyen âge et de la période suivante: Frik — Constantin d'Erzenga — Hovhannes de Telgouran — Arakel de Sunik — Arakel de Baghèche — Grégoire d'Akhtamar — Hovassap de Sébaste — Stepannos — Sargavak de Berdak — Evêque Hovhannes — David de Saltzor. Vieux chants anonymes. Anthologie nouvelle illustrée de nombreuses reproductions des plus belles miniatures de manuscrits anciens. Évangile de Gaghiq, roi de Kars — Bible du roi Héthoum II. — Lectionnaire du roi Léon III. — Bible d'Essai Netchétzi — Évangiles de Chikbak, de Gaïlitzor, de Balou, etc. et de diverses œuvres d'art arménien. Traduction précédée d'une introduction et accompagnée de notices par Archag Tchobanian. S. XIX — 291. Paris, Ernest Leroux, 1929. 100 Fr.

A r š a k Č o b a n i a n, einer der besten Literaturhistoriker und Dichter Armeniens, der sich seit mehr als dreißig Jahren in Frankreich aufhält und die französische Sprache meisterhaft beherrscht, hat sich zum Ziele gesetzt, die alt- und neuarmenische Literatur, welche in Europa fast unbekannt ist, dem abendländischen Leserkreise durch gute Übersetzungen zugänglich zu machen.<sup>1)</sup> Wie im ersten und zweiten Bande, so auch im vorliegenden dritten Bande der Roseraie d'Arménie schenkt er uns nun eine Reihe meisterhafter Übersetzungen aus der armenischen Poesie. Der III. Band des Rosengartens, der (wie der I. u. II. Bd.) durch zahlreiche Reproduktionen altarmenischer Miniaturmalereien geschmückt ist, enthält eine Reihe von ausgewählten Dichtungen der bedeutendsten armenischen Schriftsteller (Ašulen) des Mittelalters und eine Anzahl anonymer Gedichte religiösen und weltlichen Inhalts.

Auch die Einleitung (I—XIX) des Verfassers ist sehr informativ. Besonders wichtig sind die Lebensbeschreibungen der einzelnen in Betracht kommenden armenischen Volkssänger und die Angabe des Fund- und Aufbewahrungsortes der in diesem Werke vorkommenden Miniaturmalereien.

*Nišan Mardirossian.*

**Astour Navarian:** ANTHOLOGIE DES POÈTES ARMÉNIENS. Lettre-préface de M. Henri Lichtenberger, professeur à la Faculté des Lettres de Paris. Paris, Ernest Leroux, 1928. S. 243. 20 Fr.

In der Einleitung seines Buches gibt Navarian einen kurzen Abriss der armenischen Literaturgeschichte, die er mit Recht in vier Perioden einteilt.

Im ersten Abschnitte (S. 11—14) erwähnt und übersetzt er die vorchristlichen altarmen. Heldenlieder, die sogenannten Gołthan Erger (Gołthan-Lieder)<sup>2)</sup> und die uralten Volkstraditionen über die altarmen.

<sup>1)</sup> Chants populaires arméniens; Les plus belles chansons de Djivani; Roseraie d'Arménie, Tomes I, II, III.

<sup>2)</sup> Gołthan ist eine altarm. Stadt, wo die außergewöhnlich schönen heidnischen, epischen Lieder gepflegt und gesungen wurden.



Götter [Tork' (Tarku, Tarḡu), šant' (= šantaš, Sandon), Vahagn, Mihr (= Mithra) usw.] und Könige, welche der armen. Historiker Movses Horenaçi in sein Buch aufgenommen hat. Auf S. 15—17 schreibt der Verf. über das „Goldene Zeitalter“ (Osgedar = die 1. Hälfte des V. Jahrhunderts n. Chr.) der armen. Literatur und auf S. 17—19 versucht er, den vermutlichen abendländischen Einfluß des Mittelalters auf das armen. Schrifttum festzustellen. Im letzten Absatz (Abschnitt IV., S. 19—21) wird die Wiedergeburt der modernen armen. Literatur unter Mitwirkung der Mechitharisten geschildert.

Was die aus dem Armenischen ins Französische übertragenen Gedichte betrifft, muß hier gesagt werden, daß Navarian die Wahl nicht besonders gut getroffen hat. Er hat nämlich nur das übersetzt, was ihn persönlich interessiert hat, zumeist nur patriotisch gehaltene Gedichte, ohne Rücksicht darauf, ob sie sonst Wert haben oder nicht.

Außerdem fehlen in seiner Anthologie die hervorragenden Schriftsteller des Goldenen Zeitalters und die schönen Lieder der armen. Ašulen (Volkssänger) Nahapet Khučak, Tlkuranci, Frik, Sayath Nova, Dživani usw. Es ist auch nicht zu billigen, daß der Verfasser für die armen. Eigennamen bald die historische und bald die phonetische Transkription verwendet. Z. B. für die Namen Tork, Avetik, Isahakian, Artaches, Astour, Daniel usw. bedient er sich der historischen Umschreibung, jedoch die Namen Vartan, Mamigonian, Nahabed, Agopian, Karnig, Bedros, Tourian usw. umschreibt er phonetisch.

Sehr informativ und nützlich sind die kurzen Lebensbeschreibungen der einzelnen armen. Dichter und die Angabe ihrer Werke. Die Übersetzungen sind verhältnismäßig gut und getreu, doch haben sie keinen Rhythmus und keine Reime.

Nišan Mardirossian.

**Monumenta armenologica.** Wien, Mechitaristen-Kongregation, 1927. 188 SS.

Anläßlich des vierzigjährigen Bestehens der armenologischen Zeitschrift „Handes Amsorya“ gibt die Mechitaristen-Kongregation in Wien eine Festschrift heraus, für welche die meisten Armenologen Europas wissenschaftliche Beiträge beigezeichnet haben. Diese Aufsätze behandeln Themen aus der armenischen Philologie, Geschichte, Geographie, Kunstgeschichte usw.

Der bekannte französische Armenologe Frédéric Macler befaßt sich hier (S. 1—4) mit der Frage, ob die armenischen Bibelübersetzer die Bibel aus dem hebräischen oder vielmehr aus dem griechischen Text übersetzt haben, und entscheidet sich — im Gegensatz zu dem armenischen Gelehrten Aršak Ter-Mikélian, der die erstere Möglichkeit befürwortete — für die letztere Ansicht. Benedikt Kraft behandelt (S. 17—31) die Römerbriefzitate aus der armenischen Übersetzung der gegen die Gnostiker gerichteten



Schrift Irenäus' *Adversus haereses* und zeigt, daß der armenische Übersetzer in der Regel den griechischen und nur selten den syrischen Bibeltext benützt hat. Daß andererseits die georgische Bibel, die unter armenischem Einfluß entstanden ist, nicht etwa aus dem armenischen, sondern in der Hauptsache ebenfalls aus dem griechischen Text übersetzt worden ist, zeigt Franz Zorell (S. 31—36). Gleich zwei Aufsätze, einer von Ignaz Rucker (S. 46—53), der andere von J. Lebon (S. 53—57), befassen sich mit der armenischen Übersetzung der Schrift des Patriarchen von Alexandrien Timotheus Aelurus betitelt „Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre“. Daten zur Biographie der armenischen Heiligen Marie der Jüngeren (um 900 n. Chr.) trägt der Jesuit Paul Peeters (S. 58—61) zusammen. Auf die Bedeutung des Armenischen für die Sprachwissenschaft und Geschichte weist Karl Roth, der Herausgeber der Zeitschrift „*Armeniaca*“ (S. 67—71) hin. Hauptsächlich auf Grund von gewissen phonetischen Erscheinungen bringt J. Karst (S. 71—73) die Armenier mit den Basken zusammen, wozu er allerdings kaum eine allgemeinere Zustimmung erreichen wird. Dasselbe gilt auch von dem Aufsatz R. Bleichsteiners (S. 73 bis 75), in welchem das armenische *i š ħ* „herrschen“ u. a. auch z. B. mit dem sumer. *š u* „Hand“ und dem bask. *e s k u* „Hand“ in Zusammenhang gebracht wird! Über einzelne armenische Wörter handeln A. Meillet, E. Benveniste, E. Lidén und L. Mariès (S. 75—82). In phonetischer Hinsicht ist besonders der Aufsatz H. Skölds (S. 86—93) wichtig, in dem die lateralen Konsonanten des Armenischen behandelt werden. Unannehmbar ist die Ansicht Lehmann-Haupts (S. 94—99), daß die Reise des Helden *Gilgameš* durch das Gebirge *Mâš u* nach Armenien zu verlegen sei. Am wahrscheinlichsten ist hier m. E. doch die bisherige Annahme, daß das *Mâš u*-Gebirge mit Libanon und Antilibanon zu identifizieren sei. Wenn die syrische Alexander-Sage in einem ähnlichen Zusammenhang einen armenischen Berg *Masīs* nennt, so beweist dies natürlich nichts für den babylonischen *Gilgameš*-Mythos. Mit Problemen der Geschichte der Chalder befaßt sich W. Belck (S. 99—105), während J. Markwart (S. 109 bis 129) einige historisch-geographische Fragen Armeniens und Südkaukasiens mit Zugrundelegung der *Tabula Peutingeriana* behandelt. Eine Liste der arabischen Statthalter Armeniens für die Jahre 809—833 n. Chr. stellt (S. 129—136) R. Vasmer zusammen. Von den übrigen historischen und kunsthistorischen Aufsätzen dieser Festschrift seien noch der wichtige Aufsatz J. Laurents über die Kreuzfahrer und Armenien (S. 139—149), wie auch der Aufsatz J. Schwiegers, eines Schülers Strzygowskis, erwähnt, der die altarmenischen Kirchenbauten behandelt (S. 169—186). Hierbei werden die wichtigsten Kirchen Altarmeniens auch im Bilde wiedergegeben.

Alles im Allem bringt die vorliegende Festschrift viel neues und wertvolles Material zur Kenntnis Armeniens, wie auch des armenischen Volkes.

B. Hrozný.



**Henry George Farmer: A HISTORY OF ARABIAN MUSIC TO THE XIII<sup>th</sup> CENTURY.** London, Luzac & Co. 1929. 8°. XV—264 SS. mit 3 Tafeln.

Die Musik gehört zu den am allerwenigsten durchforschten Gebieten der arabischen Kultur. Jeder Arabist, der sich einigermaßen mit dem Kitāb al-agānī und der Adabliteratur beschäftigt hat, weiß wohl, welche Schwierigkeiten zum Beispiel die musikalischen termini technici oder die Namen mancher Instrumente, von denen wir uns keine richtige Vorstellung machen können, bereiten. Wir müssen uns umsomehr freuen, daß endlich auf diesem so lange brachliegenden Felde sogar von zwei Seiten mit ernster Arbeit begonnen wurde, in England von H. G. Farmer, dessen mehrere Arbeiten bereits vorliegen, und in Frankreich von R. d'Erlanger, der uns ein großes Werk über die arabische Musik verspricht, dessen erster Teil, eine französische Übersetzung des Kitāb al-mūsīqī al-kabīr von al-Fārābī sich unter der Presse befindet.

Während die übrigen schon gedruckten Arbeiten Farmers mehr theoretische Fragen betreffen, wird im vorliegenden Werke die geschichtliche Entwicklung der arabischen Musik vom Altertum bis zur Vernichtung Bagdads durch Hulāgū im Jahre 1258 geschildert. Diese mehr als anderthalb Jahrtausende umfassende Zeit hat Farmer, im allgemeinen die übliche Einteilung der politischen und Kulturgeschichte der Araber befolgend, in sieben Kapitel eingeteilt. Das erste behandelt die Musik der Ġāhiliya, das zweite die Zeit Muḥammads und seine Stellung zur Musik und Poesie, das dritte die Zeit des patriarchalischen Chalifats, das vierte die Umajjadenzeit. Mehr als die Hälfte des Buches ist der 'Abbāsidenzeit gewidmet, worüber die Quellen besonders reichlich fließen. Farmer unterscheidet hier (Kap. V bis VII) drei Epochen: das goldene Zeitalter (750—847) bis zum Tode des Chalifen al-Watik, die Zeit des Niederganges (the Decline, 847—945) und die Zeit des Verfalls (the Fall, 945—1258). Jedes Kapitel zerfällt in drei Unterabteilungen, die erste bietet einen allgemeinen Überblick über die politischen Verhältnisse und deren Bedeutung für die Musik der betreffenden Periode, die zweite behandelt die musikalische Theorie und Praxis sowie die damals üblichen Musikinstrumente, in der dritten wird uns von den Lebensschicksalen und Verdiensten der Komponisten, Virtuosen und Sänger beiderlei Geschlechtes sowie von Theoretikern, Musikschriftstellern und ihren Werken erzählt. Die letztgenannten Partien bilden somit auch einen Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber. Die Schilderung beschränkt sich nicht nur auf die östlichen Länder, sondern berücksichtigt auch den muslimischen Westen. Das Werk schließt mit einer ausführlichen Bibliographie<sup>1)</sup> und zwei Indexen, die eine Menge von Fachausdrücken und Personennamen enthalten und jedem Fachmann gute Dienste leisten werden; es enthält auch

<sup>1)</sup> Unerwähnt finde ich die große Enzyklopädie al-'Umari's »Masālik al-abṣār«, deren neunter Band (Handschriften in Paris und Stambul) ausschließlich Biographien berühmter Musiker enthält.



drei schöne Reproduktionen aus arabischen Handschriften musikalischen Inhalts.

Das Buch ist mit großem Fleiße gearbeitet, die Quellen sorgfältig ausgebeutet. Man findet natürlich noch manches fragliche und unsichere, dessen Lösung der Zukunft überlassen werden muß, in einer bahnbrechenden Arbeit ist es ja nicht anders möglich. Als erster monographischer Versuch, die Geschichte der arabischen Musik eines großen Zeitabschnittes und zumal der Zeit, in der die islamische Kultur ihren Höhepunkt erreicht hatte, zu schildern, wird Farmers Buch, welches man trotz der Fülle von Fachausdrücken, Personennamen und Büchertiteln angenehm lesen kann, nicht nur von Arabisten dankbar angenommen werden, sondern es wird sicher auch in weiteren Kreisen ein verdientes Interesse finden. *F. Tauer.*

**Eric Mjöberg:** DURCH DIE INSEL DER KOPFJÄGER. Abenteuer im Innern von Borneo. Mit 100 Abbildungen und einer Karte. Aus dem Schwedischen von Dr. Th. Geiger. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1929. 332 SS. RM. 8'—, geb. 10'—.

Der schwedische Forschungsreisende Eric Mjöberg hat als Leiter des Museums von Kutsching in dem Staat Sarawak auf Borneo eine Reihe von Forschungsreisen in das nur wenig bekannte Innere dieser Insel unternommen. Seine Aufmerksamkeit galt vor allem der Natur der betreffenden Gebiete, ihrer exotischen Fauna und Flora; mit reicher wissenschaftlichen Beute beladen kehrte der Verfasser von seinen oft sehr mühsamen und nicht ungefährlichen Expeditionen in das Innere des Landes glücklich zurück. Besonders interessant ist die Beschreibung der Besteigung des 2200 m hohen Mount Murud. Auf seinen Reisen beobachtete der Verfasser fleißig auch das Leben der einheimischen Bevölkerung, dessen Schilderung im Buche er eine große Sorgfalt widmet. Eingehend befaßt er sich unter anderem mit der auf Borneo noch mitunter geübten Sitte der Kopfjagden, deren wichtigster Beweggrund nach ihm der Wunsch des Kopfjägers ist, sich in dem Getöteten einen Sklaven für das Jenseits zu sichern. Sehr interessant und lesenswert ist die Schilderung der merkwürdigen Verhältnisse in dem kleinen, von einem Radjah englischer Herkunft, namens Vyner Brooke, beherrschten Staat Sarawak, von dem man in Europa nur wenig weiß. Ein sehr unternehmungslustiger Ahne Vyner Brooke's, James Brooke, hatte sich in den Jahren 1839—42 der Herrschaft in Sarawak, wo es damals sehr ungeordnete Verhältnisse gab, bemächtigt und sich dort zum Radjah gemacht, und nun herrscht dort seine Dynastie, von einer Handvoll bereits fast völlig orientalisierter Europäer unterstützt, ungestört bis an den heutigen Tag. Das britische Protektorat besteht dort nur dem Namen nach. In Wirklichkeit kann dieser sonderbare Staat, zu welchem man sonst wohl kaum eine Analogie finden könnte, nach der Schilderung des Verfassers als Alleineigentum des Herrn Brooke betrachtet werden.



Das schön ausgestattete Werk ist mit 100 Originalaufnahmen geschmückt.

B. Hrozný.

**B. G. Bhatnagar:** THE CO-OPERATIVE ORGANIZATION IN BRITISH INDIA. Ram Narain Lal, Allahabad, 1927. 321 pp.

Basing on the fact that 90 per cent of the inhabitants of India are peasants, mostly in the hand of the village money-lender, and on the statistical material, Mr. Bhatnagar comes to the logical conclusion that, India taken as a whole, is rather poor.

To remedy this state of affairs he looks up to economic co-operation with great confidence. The success and the development of the co-operative movement in India in a comparatively very short time, seems to justify him in doing so.

In his book *The Co-operative Organisation in British India* he devotes a chapter to the history of the movement in his country, describes its various technical forms, its success and naturally enough also its failures. The book is written for the Indian reader in the first place. But it is a valuable reading-matter for any student of Indian public life, who tries to discover the silent undercurrents, tending to unite to considerable streams in course of time, so as to show their influence on the Destinies of the whole nation. It explains many a fact that otherwise would remain a puzzle to the non-Indian.

The highest ideals must be supported by a material base. Mr. Bhatnagar not only recognises this, but follows a rather unpopular path of educating for political life through hard economic facts.

K. Haltmar.

---



## PUBLICATIONS RECEIVED.

- Monumenta armenologica*. Wien, Mechitharisten-Kongregation, 1927.
- Rolph Gerhard*. Kreuz und quer durch die Sahara. Leipzig, Fr. Brockhaus, 1928.
- Davids C. A. F. Rhys*. Gotama the Man. London, Luzac and Co., 1928.
- Farmer H. G.* A History of Arabian Music to the XIII Century. London, Luzac and Co., 1929.
- Tchobanian Archag*. La Roseraie d'Arménie. III. Paris, Leroux 1929.
- Mjöberg Eric*. Durch die Insel der Kopffäger. F. Brockhaus, Leipzig.
- Andrews C. F.* The Indian Problem. G. A. Natesan et Co., Madras.
- Three Great Acharyas, Sankara, Ramanuja, Madhwa*. G. A. Natesan et Co., Madras.
- Eminent Orientalists*. G. A. Natesan et Co., Madras.
- Gandhi M. K.* Hind Swaraj. G. A. Natesan et Co., Madras.
- Katō Genchi*. A study of the Shintō, the religion of Japanese nation. Tokyo, Meiji Japan Society, 1926.
- Bhatnagar B. G.* The co-operative organization in British India. Allahabad, Ram Narain Lal, 1927.
- Wesselski Albert*. Der Knabenkönig und das kluge Mädchen (= Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde. 1. Beiheft). Prag, J. G. Calve, 1929.
- Navarian Astour*. Anthologie des poètes arméniens. Paris, E. Leroux, 1928.
- Kalidasa*, The Raghuvamsa. Canto 1. Edited by Ramakrishna Shukla. Allahabad, Ram Narain Lal, 1928. Price Re. 1. 4. As.
- Reallexikon der Assyriologie*. Hg. von Ebeling u. Meissner. Berlin u. Leipzig, W. de Gruyter & Co., 1928. I. Band, 1. Lieferung.
- Delaporte Louis*. Éléments de la grammaire hittite. Paris, A. Maisonneuve, 1929.
- Remérand Gabriel*. Ali de Tébelen, Pacha de Janina (1744—1822). Paris, P. Geuthner, 1928. (= Les grandes figures de l'Orient. II.) Pr. 75 Frs.
- Przyłuski Jean*. Le concile de Rājagṛha. Introduction à l'histoire des canons et des sectes bouddhiques. Paris, P. Geuthner, 1926—1928. (= Buddhica. Mémoires II.). Pr. 200 Frs.
-



# DIEU ET LES DIEUX DANS L'ENSEIGNEMENT D'AMENEMOPET.

Par

František Lexa.

M. Lange<sup>1)</sup> et M. Griffith<sup>2)</sup> ont traité déjà les idées religieuses de l'enseignement d'Amenemopet.

Quant au caractère général des idées du Dieu, voilà ce qu'écrit M. Lange:

„Aber man hat den Eindruck, daß diese Götternamen für den Verfasser nur Symbole sind. Wenn er sagt, daß der Affe des Thot an der Seite der Standwage sitzt (17, 22), ist es ihm wohl wesentlich ein poetisches Bild, ebenso wenn er den Scheffel das Auge des Re nennt. Wahrscheinlich vertreten diese Namen im Bewußtsein des Verfassers nicht lebendige Realitäten, sie sind vielmehr Symbole und rhetorische Figuren. Seine religiösen Anschauungen bleiben nicht bei dem Volksglauben stehen; sie suchen hinter dem offiziellen Kultus und drücken sich gewöhnlich ganz monotheistisch aus. Auch Ptahhotep und Ani reden nicht von den einzelnen ägyptischen Göttern, sondern von „Gott“ als einem höchsten Wesen, aber die religiöse Anschauung Amenemope's ist viel tiefer und greift viel tiefer in seine ganze Gedankenwelt hinein. Den andern Weisheitslehrern ist Frömmigkeit eine Tugend, der Gedanke an Tod und Ewigkeit ein Motiv zum tugendhaften Wandel; Gott ist es, der Reichtum und Glück gibt. Aber für Amenemope ist das Bewußtsein von Gott das bestimmende für seine Lebensauffassung und sein ganzes Betragen.“

M. Griffith dit: „The wise men of Ancient Egypt saw beyond the popular beliefs and local cults of their country; no other book of theirs yet discovered has made so much concession to these beliefs as that of our Amenophis, whose teaching is moreover full of religious piety. Lange may be right in making even Amenophis' theology essentially monotheistic, however much the sage used popular superstitious to enforce his ideas, and it would be profitless in most cases to seek for individual deities where he names only „God“ or „the God“.

Le commencement du paragraphe XII C « Le papyrus d'Insinger et l'idée religieuse du roi Akhouenaton » de la partie IV<sup>e</sup> de mon traité sur le

<sup>1)</sup> H. O. Lange: *Das Weisheitsbuch des Amenemope*, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk filologiske Meddelelser XI 2, København 1925, p. 16—20.

<sup>2)</sup> F. Ll. Griffith: *The Teaching of Amenophis the Son of Kanakht*, The Journal of Egyptian Archaeology XII pp. 227—230.



papyrus moral démotique de Leide<sup>1)</sup> est consacré à l'examen de la prudence que doit observer celui qui veut étudier le caractère religieux d'un texte égyptien ancien, s'il veut éviter le danger de prendre pour une manifestation de monothéisme ce qui n'en a que l'apparence. Il est facile de tomber dans cette erreur parce que le mot *ntr* dans la langue égyptienne signifie aussi bien Dieu monothéique qu'un dieu quelconque du polythéisme ou un roi égyptien. La grande importance de l'enseignement d'Amenemopet pour l'histoire de la civilisation exige que le contenu de l'idée du mot *ntr*, comme elle se présente dans notre texte, soit examinée avec la plus grande prudence.

## I.

Avant tout Amenemopet était le scribe qui prenait soin des victimes pour tous les dieux (2/3); en dehors du tombeau réel à Epew, il possédait un tombeau supplémentaire à Ebodew (2/9—10) pour s'assurer la faveur d'Ousirew; il s'acquittait de ses obligations religieuses envers son dieu urbain Min de même qu'envers le souverain de l'empire occidental Ousirew (2/7, 8). Son fils Harmakherew était le prêtre du dieu Min et il exerçait en cette qualité différentes fonctions religieuses (2/15—3/4); il participait aussi aux mystères d'Ousirew, en lui sacrifiant (2/6), en installant Hor sur le trône d'Ousirew (2/17), et en défendant Eset, la sœur et l'épouse d'Ousirew et la mère d'Hor (3/1). De même sa mère Tawosret, l'épouse d'Amenemopet, exerçait une fonction religieuse; elle sonnait du sistre devant le dieu Show et la déesse Tafnet (3/6).

## II.

Amenemopet cite dans son enseignement quelques dieux égyptiens individuels par leurs noms ou leurs surnoms:

### a) *Re*

7/7—8 Tous les hommes paisibles dans le temple disent:

« grande est la gloire de Re. »

25/5 Re est bienveillant même de loin.

25/21—26/1 Mauvais est devant Re

le subordonné qui injurie le noble.

Oipet, la mesure à blé, est deux fois appelée à la manière ancienne « l'œil de Re » (18/23, 19/3).

L'auteur parle deux fois du soleil qui est désigné par le mot « aton », c'est-à-dire « la boule du soleil », dont le roi Amenhotep IV (Akhouenaton) se servait comme du nom de son unique dieu impersonnel:

<sup>1)</sup> François Lexa: *Papyrus Insinger, les enseignements moraux d'un scribe égyptien du premier siècle après J.-C.*, Paris 1926, IV p. 93—100.



- 10/12—15 Prie le Soleil quand il se lève  
 en disant : « Donne-moi la santé et le succès ! »  
 Il te donnera ce dont tu as besoin pour la vie,  
 et tu seras exempt de peur.
- 25/17—20 N'injurie pas un homme plus noble que toi,  
 qui vit le soleil avant toi ;  
 tu serais accusé devant le Soleil quand il se lève :  
 « Un subordonné injuriait le noble. »

Deux fois, Amenemopet cite le dieu Re par son surnom « maître de l'univers » :

- 8/13—14 Si tu désires te conserver à la vie,  
 garde-toi du maître de l'univers.
- 20/5—6 La langue de l'homme est le gouvernail du navire,  
 et le maître de l'univers est son pilote.

Le dieu du soleil est donc appelé une fois *Re*, une autre fois *aton* ; ces deux noms signifient pour Amenemopet le même dieu, comme les noms *Re*, *Atoum*, *Kheprer* signifiaient le même dieu du soleil pour les égyptiens de l'époque plus ancienne.

b) *Thowt*.

Le dieu Thowt est cité dans l'enseignement d'Amenemopet seulement une fois par son propre nom :

- 18/2—3 Lequel de dieux est aussi grand que Thowt  
 qui inventa ces choses pour qu'on s'en servît ?

Ce dieu, le dieu de la lune, est trois fois appelé simplement « Lune » :

- 4/19—5/1 O Lune, qui poursuis son crime,  
 arrête-toi, pour que nous corrigions le méchant.
- 7/16—19 Le sillon [tracé par] la charrue que le temps  
 a séparé [du champ],  
 qui s'approprie par fraude (du champ),  
 ayant noué le filet par le faux serment,  
 celui-là sera pris par la puissance de la Lune.
- 8/11—12 Dieu est maintenu dans le contentement  
 par la puissance de la Lune  
 qui doit déterminer les bornes des champs.

Une fois il est appelé « Ibis » :

- 17/7—8 Le bec d'Ibis doit être le doigt du scribe ;  
 garde-toi d'en abuser !

et deux fois « Babouin » :

- 17/9—12 Le Babouin certes demeure dans le temple  
 de Khmoun



mais son œil pénètre tous les deux pays,  
s'il aperçoit quelqu'un qui abuse de son doigt,  
il lui prendra sa part à bon droit.

17/22—18/1 Le Babouin est assis auprès de la balance  
et son cœur est le chas de celle-ci.

c) *Khnoum-Re*.

12/15—17 Que Khnoum-Re arrive,  
lui, le potier, chez le violent,  
et qu'il pétrisse et recuise [son] cœur!

d) le dieu et la déesse de la destinée, *Shai* et *Renenout*

9/11 Il n'y a pas d'[homme] que Shai et Renenout  
ne connaissent.

21/15—16 Toi-même, ne t'approprie pas la puissance de Dieu,  
comme si Shai et Renenout n'existaient pas.

e) l'ennemi de Re, le dragon *Apop* et la déesse protectrice de Re, la  
serpente *Ureus*

10/19—20 On loue Ureus  
et crache sur Apop.

### III.

a) Le mot *ntr* signifie dans les passages suivants de l'enseignement  
d'Amenemopet un certain dieu individuel:

3/1 La déesse Eset est appelée la mère divine ou la mère du dieu; le  
mot « dieu » désigne son fils Hor.

10/21—11/5 Préserve ta langue de paroles mauvaises  
et tu seras le favori des gens;  
tu trouveras ta place dans le temple  
et ta part de pains d'oblation de ton maître,  
tu seras honorable, ton cercueil te cachera,  
et tu seras préservé contre la puissance  
de Dieu.

Il est évident que l'auteur promet, dans ce texte à celui qui n'emploie  
pas de mauvaises paroles, la faveur du dieu urbain dans la vie et la faveur  
d'Ousirew après la mort.

C'est aussi Ousirew qui est désigné par le mot « dieu » dans le distique:

24/19—20 Comme se réjouit celui qui est arrivé à l'empire occidental,  
et est resté inviolé entre les mains du dieu!

Le dieu Thowt est désigné par le mot « dieu » dans le distique:

18/4—5 Ne diminue pas les kedets;



ils sont abondamment munis de la puissance  
du dieu,  
comme on peut voir d'après le texte précédent, où le dieu Thowt est appelé  
l'inventeur des mesures et des poids.

On peut juger avec beaucoup de vraisemblance que le mot « dieu »  
désigne aussi Thowt dans le distique :

18/10—11 Que sera le manteau d'une étoffe superbe pour celui  
qui commet des fraudes devant le dieu ?

car il s'agit de fraudes sur les poids et mesures, et le dieu Thowt a pour sa  
fonction de surveiller la justesse.

On doit admettre que l'auteur pense au dieu Thowt dans le distique :

24/4—5 Le cœur de l'homme est le bec du dieu,  
garde-toi de le négliger ;

il suffit de comparer le contenu de ce distique à celui de 17/7—8 cité en  
haut, et se ressouvenir que *fnzy* « gros-nez » est le surnom fréquent du dieu  
Thowt, allusion à son long bec d'ibis.

b) Le mot « dieu » signifie un dieu individuel indéterminé ou facultatif :  
dans la construction *h.t-ntr* « temple » (6/1, 14, 7/7, 11/2) ou mot  
à mot « palais du dieu » qui y est adoré ;

dans la construction *bk ntr* « serviteur du dieu » ou « prêtre » (6/16) ;  
s'il s'agit d'un individu donné, le mot *ntr* est remplacé par le nom du dieu  
auquel il sert ;

dans le vers

18/2 Lequel dieu est aussi grand que Thowt ?

le mot « dieu » désigne un dieu quelconque, excepté Re et Thowt ;

dans le distique :

21/15—16 Toi-même, ne t'approprie pas la puissance du dieu  
comme si Shai et Renenout n'existaient pas,

le mot « dieu » a un sens générique qui s'oppose au mot « homme ».

Le même cas arrive peut-être aussi dans le quatrain :

19/14—17 Dieu est dans sa perfection  
et l'homme est dans sa défectuosité ;  
autre chose sont les paroles que les gens disent,  
et autre chose sont les faits [que] Dieu [accomplit] ;

mais il n'est pas impossible qu'Amenemopet ait ici en vue le maître unique  
de l'univers.

On doit aussi rappeler que le mot *nb = k* « ton maître » dans le vers  
11/3 signifie le dieu urbain, comme il s'ensuit du contenu du vers 11/5 où,  
au contraire du contenu de notre vers 11/3, le mot « dieu » cache le dieu  
Ousirew.



## c) Le mot « dieu » dans le vers

8/11 Dieu est maintenu dans le contentement par la puissance de la Lune signifie le roi de l'Égypte; il est content, quand la justice règne.

## IV.

Avant d'examiner les autres passages de notre texte où on parle du dieu, fixons les résultats de l'analyse précédente:

Les dieux qui jouent les rôles les plus importants dans l'enseignement d'Amenemopet sont:

Le dieu Thowt, qui surveille le droit et la justice; il punit les coupables dans la vie d'ici-bas.

Ousirew, qui est le souverain de l'empire occidental dont les habitants sont les esprits des défunts.

Le dieu urbain, qui surveille les habitants de sa ville.

Un rôle particulier est celui du dieu du soleil, Re ou Aton. Tous les autres dieux sont proches de l'homme, parce qu'ils demeurent sur la terre: Thowt à Khmoun, Ousirew à Ebod et chaque dieu urbain dans sa propre ville. Re est certes éloigné de l'homme parce qu'il séjourne au ciel, mais il est bienveillant même de loin.

Le rapport entre Re et tous les autres dieux ne se révèle pas de la même manière que dans l'enseignement d'Ani, mais pourtant d'une façon semblable: Re est le seul véritable maître du monde; tous les autres dieux sont les exécuteurs obéissants de sa volonté; ce rapport est le même qu'entre le roi égyptien et ses fonctionnaires.

Si l'auteur parle donc dans le vers 21/14 de la volonté de Dieu, et dans le vers 22/5 des intentions de Dieu, on ne saurait pas douter que ce soit le dieu Re qui y est mentionné.

Aussi dans le proverbe:

19/20—21 La faute appartient à Dieu  
et elle est scellée par son doigt,

c'est Re qui est mentionné plutôt que l'exécuteur de sa volonté, Thowt, comme on peut en juger d'après la continuité du distique 22/7—8 avec celui de 22/5—6; et de même aussi dans le tristique:

5/15—17 Ecarte-toi du passionné au moment de sa passion,  
et laisse-le à lui-même;  
Dieu le saura récompenser.

dans le passage:

13/15—14/3 Ne parle pas en hypocrite à un homme;  
c'est abominable pour Dieu.

Ne sépare pas ton cœur de ta langue,  
alors tous tes projets réussiront;



tu auras les respects des gens  
et tu resteras préservé entre les mains de Dieu.

Dieu hait l'hypocrite  
et un objet de grande repugnance est pour lui  
un homme au sein fendu.

et dans le distique :

21/5—6 La justice est un grand don de Dieu  
qu'il donne à celui qu'il aime.

Dans le proverbe :

8/19—20 Une oïpet que Dieu te donne est meilleure  
que cinq mille [gagnées] injustement

le mot « dieu » peut signifier Re aussi bien que le dieu urbain, et le même cas on trouve aussi dans les distiques :

9/5—6 Meilleure est la pauvreté entre les mains de Dieu  
que la richesse dans le dépôt.

26/13—14 Dieu aime celui qui régale le pauvre  
plutôt que celui qui honore le noble.

Dans le quadristique :

5/3—6 Tends-lui ta main et relève-le  
confie-le aux mains de Dieu,  
donne-lui à manger de ton pain  
qu'il se rassasie et acquière la vue,

l'auteur avait en vue plutôt le dieu Khnoum que le dieu urbain ou Re, comme on peut juger d'après le tristique 12/15—17 cité ci-dessus, où on demande à Khnoum la correction d'un violent, et la même possibilité se trouve aussi dans le strophe :

24/13—18 L'homme est argile et paille,  
et Dieu est son constructeur;  
il construit et détruit sans cesse,  
il crée des milliers de petits gens d'après  
sa volonté,  
et il fait un homme surveillant de [ces] milliers,  
quand il [se trouve] dans le moment [favorable]  
de sa vie.

On doit peut-être entendre un dieu facultatif sous le terme « dieu » dans le distique :

24/11—12 Ne *tourmente* pas un homme qui se trouve  
entre les mains de Dieu,  
et ne sois pas furieux contre celui qui pêche  
contre [Dieu] ;

il suffit de se rappeler les prières des coupables repentants de la nécropole de Weset, qui ont péché contre la déesse Mertsegert et contre les dieux Ptah



et Amon-Re, et c'est pourquoi ils ont mérité cette punition.

Il s'agit vraisemblablement aussi du même cas dans le distique

19/22—23 Il n'y a pas d'[homme] parfait [qui souffrirait]  
dans la main de Dieu,

et il n'y a pas non plus d'[homme] mauvais  
[qui trouverait de la grâce] devant lui.

\* \* \*

Si nous passons encore une fois en revue tous les faits cités en haut, nous arriverons à la conclusion que l'auteur de l'enseignement d'Amenemopet était un adhérent de l'idée religieuse de transaction, où le monothéisme solaire était combiné avec le polythéisme, bien qu'il n'exprime pas cette idée de façon aussi directe qu'Ani, et bien que les dieux d'Amenemopet aient beaucoup de caractère individuel lequel leur est contesté dans l'enseignement d'Ani.

---



## WARDUM.

Par

F. Thureau-Dangin.

Le terme *wardum* (état construit *warad*) désigne, en accadien, « l'esclave, le serviteur ». Son origine est assez obscure, voir Ungnad *Gramm.*, 2<sup>e</sup> éd., 184; Haupt, BA X, 2, 75<sup>1</sup>). Dans l'ancien dialecte assyrien la forme correspondante est *urdum* (état construit *urad*), où, suivant la règle, acc. *wa* initial > ass. *u*<sup>2</sup>); voir les noms propres *Ū-ra-ad-Ku-bi-im* et *Ur-d(a)-A-šur*, attestés par les tablettes cappadociennes (BIN IV, n° 162, l. 40; TC, n° 82, ll. 17 et 18; Stephens, *Personal Names of Cappadocia*, p. 84). À côté de la forme *urdum*, on trouve aussi trace, dans l'ancien dialecte assyrien, d'une forme *erdum*, où le *w* initial a disparu sans laisser de trace et où *a* est devenu *e* sous l'influence de *r*; cf. *a-ma-tim ū er-dí(de)-e* « les esclaves des deux sexes » (TC, n° 25, l. 14) et le nom propre *Er-ad-Ku-be* (TC, n° 43, l. 19).

Le sumérien *urda*<sup>3</sup>) ou *urdu*<sup>4</sup>) « esclave, serviteur » semble procéder comme l'ass. *urdum*, de l'acc. *wardum*. Dans les inscriptions de Gudea (St. B, VII, 32 et Cyl. B XVII, 21), le nominatif est écrit URDA-dè, c'est-à-dire *urde*; avec le suffixe possessif *ni* on écrivait URDA-da-ni<sup>5</sup>), c'est-à-dire *urdani* qui signifie « son serviteur ».

Il est peu probable que cet emprunt du sumérien à l'accadien soit de beaucoup antérieur à Gudea. Dans les textes présargoniques, au lieu de URDA-da-ni « son serviteur », on écrivait URDA-ra-ni<sup>6</sup>), ce qui suppose une valeur terminée en *r*. Il semble donc que l'introduction du terme *urda* dans le vocabulaire sumérien ne soit pas antérieure à la dynastie d'Agadé.

URDA-ra-ni est probablement à lire \**er-ra-ni*. En effet le signe simple d'où procède URDA a la valeur *èr*. Le même signe est, dans un vocabulaire,<sup>7</sup>)

<sup>1</sup>) Article intitulé « Ass. *ablu*, mourner, heir ». Dans cet article posthume, Haupt fait dériver le sum. *ibila* de l'acc. *ablu* (*aplu*). On pourrait envisager la dérivation inverse. La graphie ancienne d'*ibila* est *i-bi-la*, qu'on peut lire aussi *ià-bi-la* (voir RA X, 93 ss.); il n'est pas impossible que l'acc. *aplu* (état construit *apil*) procède du sum. *ià-bi-la*.

<sup>2</sup>) Cf. Ungnad, *Gramm.*, 2<sup>e</sup> éd., p. 14. Comparer, par exemple, *a-na mu-ti-ša ur-ki-e* (Lois assyr. KAV, n° 1, VI, 76) et *a-na mu-ti-ša wa-ar-ki-im* (Code de Ham., rev. XIII, 44).

<sup>3</sup>) 38744, l. 10 (CT XII, 30).

<sup>4</sup>) Voc. Dossin III, 16 (RA XXI, 178).

<sup>5</sup>) Warad-Nannar, Crapaudine A, II, 12; Šu-Sin, Crapaudine B, l. 14, etc.

<sup>6</sup>) YOS I, n° 4, III, 1 (inscr. d'Entemena); Nikolski, n° 19, rev. II, 9; III, 5.

<sup>7</sup>) 38744, l. 6 (CT XII 30).



expliqué par *ardu* et glossé *e-rù*. En sumérien dialectal, le terme signifiant « esclave, serviteur » est écrit *e-ri*.

L'idéogramme qui, en sumérien, désignait « l'esclave, le serviteur », est composé de deux éléments dont l'un (*giš, nita*) signifie « mâle, homme » et l'autre (*kur*) signifie « montagne ». Les Sumériens concevaient l'esclave comme étant « l'homme de la montagne », c'est-à-dire « l'étranger »<sup>1)</sup>. Habitants d'une plaine basse, ils ne séparaient pas les deux notions de « montagne » et de « pays étranger »<sup>2)</sup>. Tout pays étranger était pour eux une « montagne »<sup>3)</sup>. L'écriture égyptienne, où les pays étrangers sont désignés par un hiéroglyphe figurant une montagne, témoigne d'une association d'idées tout à fait semblable.

<sup>1)</sup> De même, la femme de condition servile est désignée par un idéogramme qui signifie « femme de la montagne », c'est-à-dire « étrangère ». Comparer l'idéogramme du cheval, *anšu-kur-ra* qui signifie, non pas (comme on le croit généralement) « âne de l'Est », mais « âne étranger ».

<sup>2)</sup> Jamais ils n'employaient le terme *kur* pour désigner leur propre pays (cf. ISA, p. 216, note 3 = SAKI, p. 152, note f). C'est donc tout à fait à tort que du double sens de *kur* (montagne et pays) on a voulu conclure que les Sumériens auraient originellement habité une contrée montagneuse.

<sup>3)</sup> L'emploi de *kur* devant un nom de pays ne désigne pas nécessairement ce pays comme étant un pays de montagnes. Dans l'expression *kur Mar-tu*, par exemple, la présence de terme *kur* ne peut être invoquée comme un argument contre la localisation de *Mar-tu* dans la plaine de l'Ouest.



# L'INVASION DES INDO-EUROPÉENS EN ASIE MINEURE VERS 2000 AV. J.-C.

Par

*Bedřich Hrozný.<sup>1)</sup>*

Article lu par M. Cuq devant l'Académie des inscriptions et belles-lettres à Paris, 10 juillet 1929.

Ce fut sous le coup impétueux de l'invasion des conquérants indo-européens que nous nommons — inexactement — les Hittites que la domination des Assyriens sur la Cappadoce, domination d'ailleurs de courte durée, s'écroula vers 2000 av. J.-C. Cette invasion qui s'était déjà annoncée par l'apparition des Lûites en Asie Mineure (env. 2500 av. J.-C.), eut lieu selon toute apparence par étapes et par groupes. Cette migration n'était pas conduite par un seul chef; le plus habile et le plus énergique de tel ou tel groupe arrivait à en prendre la direction, en triomphant de ses rivaux, et les chefs victorieux tâchaient de même de s'emparer du commandement d'autres groupes. En particulier à la suite de ces combats entre les conquérants eux-mêmes, toute une série de petits États se formèrent en Asie Mineure après la disparition de la domination assyrienne; ces États avaient toujours pour centre une ville importante et bien fortifiée. Ce développement naturel fut secondé d'autre part par le fait qu'à des époques plus anciennes, l'Asie Mineure avait déjà été divisée en plusieurs petits États et que même à l'époque assyrienne, des princes indigènes régnaient — semble-t-il — comme vassaux des Assyriens dans quelques villes importantes du pays. Lorsqu'après la chute de la domination assyrienne en Asie Mineure et après un intervalle, probablement assez court, au sujet duquel nous manquons de renseignements, de nouvelles sources historiques, provenant des archives hittites de Boghazkeui, apparaissent, nous y rencontrons plusieurs petits États livrés entre eux à des luttes continuelles et violentes pour conquérir l'hégémonie sur l'Asie Mineure ou au moins sur sa moitié orientale et quelquefois aussi se confédérant et se coalisant contre l'un d'eux, devenu le plus fort. Les États relativement puissants font naturellement appel dans leurs luttes aussi à l'aide de leurs vassaux. Ces États étaient apparemment déjà do-

<sup>1)</sup> Avec une carte.



minés pour la plupart (ou même tous?) par les Hittites indo-européens. Les noms des rois de cette époque de transition, autant qu'ils sont conservés, ont le caractère des noms hittites des périodes postérieures.

Nous ne possédons malheureusement qu'un texte unique pour cette époque, mais il éclaire d'une lumière d'autant plus vive non seulement cette période de transition, mais aussi la naissance des États hittites d'une étendue considérable, et même la naissance de la première grande puissance hittite. Ce texte, quoiqu'il ait été publié depuis longtemps, n'a guère attiré l'attention jusqu'à présent, et les publications où l'on s'en occupe plutôt en passant, montrent qu'on n'a pas pénétré assez avant dans sa signification. C'est l'inscription du roi *Anittaš* de *Kuššara* dont un exemplaire, VAT 7479, a été publié par M. Figulla dans les *Keilschriftt. a. Bogh.* III. no. 22 et — seulement en transcription — par M. Forrer dans *Bogh.-Texte i. Umschr.* II. no. 7 (voir aussi *ibid.* p. 3\*), tandis qu'un autre exemplaire, Bo. 9058, se trouve transcrit par M. Forrer l. c. no. 30. Quelques passages de ce texte ont été traduits par M. Friedrich (dans sa brochure *Aus d. heth. Schriftt.* I. 5 et suiv.; voir aussi Götze, *Das Hethiterreich* p. 15). Un examen critique de ce texte m'a vite prouvé qu'il était, à condition d'être bien compris, un des textes hittites les plus importants; car il apporte les renseignements les plus précieux, jusqu'à présent inconnus, sur la plus ancienne histoire des Hittites. La valeur de ce texte est encore accrue par le fait qu'il est un des plus anciens textes, écrits dans la langue hittite, et par conséquent un des plus anciens documents, écrits dans une

### Transcription.

1. *<sup>m</sup>A-ni-it-ta MÂR <sup>m</sup>Bi-it-ḫa-a-na ŠÂR <sup>alu</sup>Ku-uš-ša-ra KI.B[I(?).M]A(?)*
2. *ne-bi-iš-za-aš-ta <sup>lu</sup>IM-un-ni a-aš-šu-uš e-eš-ta*
3. *na-aš-ta <sup>lu</sup>IM-un-ni-ma ma-a-an a-aš-šu-uš e-eš-ta*
4. *<sup>al</sup>[<sup>l</sup>]Ne-e-ša-aš LUGAL-uš <sup>alu</sup>Ku-uš-ša-ra-aš LUGAL-i al(?) - . . . . .*

---

5. *[LUG]AL <sup>alu</sup>Ku-uš-ša-ra ALU-az kat-ta [pa]-an-ga-ri-it . . . . .*
6. *nu(?) <sup>alu</sup>Ne-e-ša-an iš-pa-an-di na-ak-ki-it da[-a-aš?]*
7. *[<sup>alu</sup>N]e-e-ša-aš LUGAL-un IŞ.BAT Ū MÂRÊ<sup>pl.</sup> <sup>alu</sup>Ne-e-š[a-aš]*
8. *[i(?) - d]a(?) - a-[l]u na-at-ta ku-e-da-ni-ik-ki ták-ki-iš-ta*
9. *a(?) - pu(?) - u(?) - uš(?) an-nu-uš at-tu-uš i-e-it*

---

10. *[nu(?) <sup>m</sup>Bi-i]t-ḫa-a-na-aš at-ta-aš-ma-aš a-ap-pa-an ŠA.NI.IA ú-it-ti*



langue indo-européenne.<sup>1)</sup> En raison de l'importance exceptionnelle de notre texte, je me suis décidé à le traduire complètement et, parce que chaque mot de ce texte précieux a une grande valeur, de collationner d'abord les deux exemplaires du musée de Berlin. J'ai réussi à corriger ou compléter les éditions de notre texte par ma collation, aimablement autorisée par M. Ehelolf, directeur des collections cunéiformes du musée de Berlin. Je donne ici une transcription complète de l'inscription du roi *Anittaš* d'après ma collation, en même temps que ma traduction, en les faisant suivre d'un court commentaire philologique et des conclusions historiques et géographiques que je crois pouvoir tirer de mon interprétation.

<sup>1)</sup> Ou plutôt n'est-il pas le plus ancien texte, écrit en hittite et par conséquent en indo-européen? Je ne partage pas l'opinion de M. Forrer (Zeitschr. d. d. Morg. Ges. N. F. I. 183 et suiv.) — qu'il semble d'ailleurs avoir abandonnée dans le recueil *Altö. Stud. Meissner gewidm.* I. 30 et suiv. (où il appelle notre inscription: „älteste kanisische Inschrift“) — suivant laquelle les inscriptions de l'ancien empire hittite sont traduites du babylonien. Les deux textes juridiques, cités par lui, sont loin de le prouver, parce qu'ils semblent être écrits en hittite, mais — très idéographiquement ce qui ne saurait surprendre dans le cas de textes de cette espèce (cf. Keilschrift. a. Bogh. V. no. 7). D'après mon opinion les Hittites indo-européens ont très tôt commencé à se servir de l'écriture cunéiforme même pour leur propre langue; ils ont peut-être au début rédigé les inscriptions importantes dans les deux langues, le babylonien et le hittite (*Hattušiliš I., Telepinuš*). Dans le cas de notre inscription je suis très disposé à croire que cette inscription était originellement écrite en hittite, mais d'une manière très idéographique. Les copistes des époques postérieures remplacèrent probablement beaucoup d'idéogrammes par leurs graphies phonétiques. La langue de notre texte est la langue de l'ancien empire hittite; voir particulièrement le pronom *šaš* (l. 37, 45, 46, 47, 54, 72).

### Traduction.

1. *Anittaš*, fils de *Pithânaš*, roi de la ville de *Kuššara*, di[t]<sup>2)</sup> comme suit:
2. Il (= *Pithânaš*) était alors cher au dieu de l'orage du ciel.
3. Mais ensuite, quand il était cher au dieu de l'orage,
4. le roi de la ville de *Nêšaš* [était] ..... au roi de la ville de *Kuššara*

---

5. [Le r]oi de la ville de *Kuššara* [est] de[scendu] de la ville avec des [m]asses (d'hommes)
6. et il a pr[is] la ville de *Nêšaš* dans la nuit par un lourd assaut.
7. Il a fait prisonnier le roi de [*Nê*]*šaš*, tandis que, quant aux habitants de la ville de *Nêš*[aš],
8. il n'a fait rien de [m]al à personne,
9. il [l]es a (plutôt) faits (ses) mères (et) pères (c.-à-d.: il les a traités comme ses parents).

---

10. [Et] après [*Pi*]*thânaš*, mon père, une autre (?) année (?)

<sup>2)</sup> Littéralement: dis!



11. [h]u(?) -ul-la-an-za-an hu-ul-la-nu-un <sup>4lu</sup>UD-az ud-ne-e  
 12. [ku(?) -i]t(?) ku-it-BE a-ra-iš nu-uš hu-ul(??) - ..... -[n]u(?) -un
- 
13. ....  
 14. .... a-ap-pa-ma ŠÀR <sup>alu</sup> .....  
 15. .... -te(?) -e-eš-mi hu-ul-la-nu-un .....  
 16. <sup>a</sup>[<sup>lu</sup>N]e-e-ša n[e(?) -] .....
- 
17. <sup>alu</sup>Har(?) -ki-ú(?) -na-an ha-an-ta-i-ši me-e-hu[-ni] .....  
 18. <sup>alu</sup> ..... -ma(?) -an iš-pa-an-di .....  
 19. <sup>alu</sup> ..... -[h]a(?) -an ha-an-ta-i-ši me-e-hu-n[i] .....
- 
20. nu(?) <sup>alu</sup>Ne-e-ša-aš <sup>4lu</sup>IM-ni ha-ap-pa-ri-e-nu-un .....  
 21. .... <sup>4lu</sup>IM-un-ni-ia a-ap-pa ha-a[p-pa-ri-e-nu-un?]  
 22. ku-i[š a]m-m[e] -el a-ap-pa-an LUGAL-uš ki-i-ša-r[i] .....  
 23. <sup>alu</sup> ..... -an <sup>alu</sup>Har-ki-ú-na-an-na <sup>alu</sup>Ne-e[-ša-aš(?)] .....  
 24. a-a[p-pa LU] GAL ku-iš-ki a-ša-a-ši <sup>alu</sup>Ne-e[-ša-aš(?)] .....  
 25. .... e-eš-tu nu a-pa-aš ud-ni-an-da-an hu-u-m[a-an-da-an]  
 26. .... e-eš-tu nu UR.MAH-iš ma-a-an ud-n[e-e] .....
- 
27. .... a-h-zi-ma(?) ku-i[t-k]i nu-uš-ša-an .....  
 28. .... a-š[a] -a-ši na-an <sup>(11)</sup>IM-ni .....  
 29. .... zi... aš.....
- 
30. .... nu(?) a-ap-pa-an .....  
 31. .... <sup>al</sup>[<sup>u</sup>Z]a-a-al-pu-aš a- .....  
 32. .... a-ru-na-aš (.....?)
- 
33. ki-e ud-d[a?] -a(?) -ar(?) ..... -mu I.NA KÁ.GAL.IA .....  
 34. UR.RA.AM ŠE.R[A.AM] ..... li-e k[u-iš-ki hu-ul] .....  
 35. ku-i-ša-at hu-ul-li[-ia(?) -z]i(?) a(?) -pa(?) -aš <sup>ame1</sup>KÚR.ŠU e[-eš-tu]
- 
36. ta-a-an nam-ma <sup>m</sup>Bi-i-u-uš-ti-iš ŠÀ[R <sup>al</sup>] <sup>u</sup>Ha-at-ti ú-[it]  
 37. šar-di-aš-ša-an-na ku-in ú-va-te-it šu-uš-kán(?) ku(?) -e(?) -nu(?) -....  
 38. ud-ne-e hu-u-ma-an-da <sup>alu</sup>Za-al-pu-az an-da a-ru-na-aš(?) k[u?] -e(?) -.....



11. j'ai livré une bataille (?) victorieuse (?). [Quel]que pays
12. qui se soit levé du côté de la déesse du soleil, je les ai ..... [batt]us.

---

13. ....
14. ....mais de nouveau (? en arrière ?) le roi de la ville de.....
15. ....j'ai battu, .....
16. j'ai env[oyé?] dans la vi[lle de N]êšaš.

---

17. [J'ai conquis] la ville de *Harkivnaš* dans le tem[ps] chaud  
(? = à midi?),
18. [j'ai conquis] la ville de ....-maš(?) dans la nuit,
19. [j'ai conquis] la ville de ....-haš(?) dans le temp[s] chaud  
(? = à midi?).

---

20. Et j'ai fait un sacrifice(?) au dieu de l'orage de la ville de *Nêšaš*,  
[et?] j'ai fait de nouveau
21. [un sacrifice (?) à la divinité N. N.(?)] et au dieu de l'orage [de la  
ville de *Nêšaš*? de *Kuššara*?]:
22. „(Celui) qu[i] deviendr[a] roi après [m]oi, [si(?) la ville de .....].
23. la ville de ..... et la ville de *Harkivnaš*, [les ennemis(?) de] la  
ville de *Nê[šaš]*,
24. un [r]oi les peuple de nouv[eau], qu'il soit [ennemi(?)]
25. [du dieu de l'orage(?) de] la ville de *Nê[šaš]*! Et que celui-ci [dé-  
trui]se(?)
26. le pays ent[ier] et [qu'il dévore(?)] le pa[ys] comme un lion!

---

27. Mais(?) [s'?]il ..... quelque [cho]se et .....
28. ....p[e]uple, dans ce cas au [die]u de l'orage ....le.....
29. ....

---

30. ....et après.....
31. ....de la vill[e de *Zalpuvaš* .....
32. ....[jusqu'aux ?] mers [.....?]“

---

33. Ces mots ..... dans ma porte (de la ville) [j'ai placés].
34. Aujourd'hui, dema[in que pe]rsonne [ne les] ann[ule]!
35. Qui les annu[ler]a, celui-là s[oit] son ennemi!

---

36. Puis pour la deuxième fois *Pijuštiš*, ro[i] de la [vill]e de *Hatti*, [est]  
venu
37. et quel allié qu'il ait amené, ceux-là je les ai bat[tus?].

---

38. J'ai ba[ttu?] tous les pays de la ville de *Zalpuvaš* à l'intérieur jusqu'aux  
mers.



39. *ka-ru-ú* <sup>m</sup>*U-uh-na-aš ŠĀR* <sup>alu</sup>*Za-a-al-pu-va* <sup>lu</sup>*Ši-ú-šum-m[i-in]*  
 40. [<sup>a1</sup>]<sup>u</sup>*Ne-e-ša-az* <sup>alu</sup>*Za-a-al-pu-va bi-e-da-aš(?)*  
 41. [*ab-bi*]-*iz-zi-ia-na* <sup>m</sup>*A-ni-it-ta-aš LUGAL.GAL* <sup>lu</sup>*Ši-ú-šu[m-mi-in]*  
 42. [<sup>lu</sup>*Z*]-*a-a-al-pu-va-az a-ap-pa* <sup>alu</sup>*Ne-e-ša bi-e-[da-aḥ-ḥu-un?]*  
 43. [<sup>m</sup>*H*]*u (?) -uz-zi-ia-na ŠĀR* <sup>alu</sup>*Za-a-al-p[u-va]* *ḥu-i[š?]-.....*  
 44. [<sup>lu</sup>]*Ne-e-ša ú-va-te-nu-un* <sup>alu</sup>*Ḥa-at-tu-ša-BE(?)* <sup>m(?)</sup>*Bi(?) -i(??)-.....*  
 45. *ták(?) -aš-ki-iš-ta ša-an ta-a-la-aḥ-ḥu-un ma-a-na-aš (...?)*  
 46. *ab-bi-iz-zi-ia-na ki-iš-ta-an-zi-at-ta-at ša-an* <sup>lu</sup>*Ḥal-ma-š[u-it-ti?]*  
 47. <sup>lu</sup>*Ši-i-uš-mi-iš pa-ra-a pa-iš ša-an iš-pa-an-di*  
 48. *na-ak-ki-it da-a-aḥ-ḥu-un bi-e-di-iš-ši-ma ZAG.AḤ.LI-an a-ni-i[a-nu-un?]*
- 
49. *ku-iš am-me-el a-ap-pa-an LUGAL-uš ki-i-ša-ri*  
 50. *nu* <sup>alu</sup>*Ḥa-at-tu-ša-an a-ap-pa a-ša-a-š[i]*  
 51. *na-an ne-bi-ša-aš* <sup>lu</sup>*IM-aš ḥa-az-zi-e-i[d-d]u(?)*
- 
52. <sup>alu</sup>*Ša-la-ti-va-ra me-e-ni-im-me-it ne-e-eḥ[-ḥu-un]*  
 53. [<sup>a1</sup>]<sup>u</sup>*[Š]a-la-ti-va-ra-ša me-e-na-aḥ-ḥa-an-da* <sup>ip</sup>*TU.D[I.IT.TUM?]*....  
 54. ....-*[a]z(?) ZAB<sup>pl</sup>.ŠU* *ḥu-it-ti-ia-ti ša-an* <sup>alu</sup>*Ne-e-ša.....*
- 
55. *nu* <sup>alu</sup>*Ne-e-ši URU.ḤAL ú-e-te-nu-un URU-ia-an* (var.: *URU-an*) *a-ap-pa* (var. *EGIR-pa*)  
 56. *ne-bi-ša-aš* <sup>lu</sup>*IM-na-aš Ê-ir Û Ê* <sup>lu</sup>*Ši-ú-[šu]m(?) -m[i(?) -i]n(?) AB.NI*
- 
57. Ê <sup>lu</sup>*Ḥal-ma-šu-it-ta-aš Ê* <sup>lu</sup>*IM-na-aš* (var.: <sup>lu</sup>*U*) *BE.LI.IA Û Ê* <sup>lu</sup>*Ši-ú-na-šum-mi-iš AB.NI*  
 58. *KAS-za* (var.: *KAS-az*) *ku-it a-aš-šu ú-daḥ-ḥ[u-un]* *a-bi-e-da(-)an-da ḥa-liš-ši-ia-nu-un*
- 
59. *nu ma-a-al-daḥ-ḥu-un* (var.: *ma-al-da-aḥ-ḥu-un*) *nu ḥu-u-va-ar-.....*  
 60. *ŠA.NI.IA ši-va-at 2 UR.MAḤ 70 ŠAḤ.ḤI.A 1 ŠAḤ.IZ.ZI*  
 61. *120 AZ.ḤI.A LU.Ú UG.TUR LU.Ú UR.MAḤ.ḤI.A LU.Ú SIKKA.BAR*  
 62. *LU.Ú SIKKA Û* (var.: Û) *LU.Ú.....*  
 63. <sup>alu</sup>*Ne-e-ša* (var. *Ne-i-ša*) *A.NA ALI.IA ú-da-aḥ-ḥu-un*
- 
64. *ú-i-da-an-da-an-ni-eš-ši-ma* (var.: *ú-e-it-t[a?]-....*) [<sup>alu</sup>*Ša-la-ti-va-r*]*a(??) za-aḥ-ḥi-ia pa-a-un*  
 65. *AMÊL* <sup>alu</sup>*Ša-la-ti-va-ra KA.DU MÂRÊ<sup>pl</sup>.ŠU a-ra-a-i[š]* .....  
 66. *ú-e-it* (var.: *ú-it*) *KUR-e-še-it Û ALI(M)<sup>LIM</sup>.ŠU da-a-li-iš*  
 67. *nu* <sup>ndru</sup>*Ḥu-u-la-an-na .....*



39. Autrefois *Uḫnaš*, roi de la ville de *Zalpuvaš*, [avait] apporté  
 40. le dieu *Šiušumm[iš]* de la [vill]e de *Nēšaš* à la ville de *Zalpuvaš*.  
 41. Et [ens]uite moi, *Anittaš*, le grand roi, [j'ai] rap[porté]  
 42. le dieu *Šiušu[mmiš]* de [*Z*]alpuvaš à *Nēšaš*.  
 43. Et j'ai amené [*Ḫ*]uzzišaš, roi de la ville de *Zalpuvaš*, v[ivant?]  
 44. à *Nēšaš*. Dans la ville de *Ḫattušaš* *Pij[uštiš?]* faisait  
 45. .... Je l'ai laissé. Et quand elle (= la ville de *Ḫattušaš*) (... ?)  
 46. a eu faim ensuite, le dieu *Šijušmiš* l'a livrée  
 47. au dieu *Ḫalmaš[uittaš]*. Je l'ai pris dans la nuit  
 48. par un lourd assaut; mais [j'ai] sem[é] le cresson (? la moutarde ?) en  
 son lieu.
- 
49. (Celui) qui deviendra roi après moi  
 50. et peupler[a] de nouveau la ville de *Ḫattušaš*,  
 51. [qu]e le dieu de l'orage du ciel l'écrase!
- 
52. Vers la ville de *Šalativaraš* [j'ai] dirigé ma face.  
 53. Et en face de la ville de *Šalativaraš* [j'ai mis?] le(s) boucl[ier(s)] de  
 poitrine].  
 54. Son armée est sortie de [la ville?]. [Je] l'[ai amenée?] à *Nēšaš*.
- 
55. Et j'ai bâti des villes (quartiers) à la ville de *Nēšaš*. Après la ville  
 56. j'ai bâti le temple du dieu de l'orage du ciel et le temple du dieu *Šiu-*  
*[šum]miš*.
- 
57. J'ai bâti le temple du dieu *Ḫalmaš[uittaš]*, le temple du dieu de l'orage,  
 mon maître, et le temple du dieu *Šiunašummiš*.  
 58. (Et) le bien (= le butin) que j'avais appor[té] de l'expédition, je l'y  
 ai placé.
- 
59. Et j'ai récité (un hymne) et [j'ai?] mau[dit?] (scil. mes ennemis?).  
 60. Un autre(?) jour(?) 2 lions, 70 porcs, 1 sanglier,  
 61. 120 chats (?) sauvages ou léopards ou lions ou boucs sauvages  
 62. ou boucs ou bien .....  
 63. je les ai apportés à *Nēšaš*, ma ville.
- 
64. Mais l'année(?) suivante(?) je suis allé pour (livrer) une bataille [à la  
 ville de *Šalativar]a(??)*.  
 65. L'homme de la ville de *Šalativara* s'est lev[é] avec ses sujets. Il est venu  
 66. [près de l'homme de la ville de .....]. Il a laissé son pays et sa ville  
 67. et [il a traversé] aussi le fleuve *Ḫūlaš*.
-



68. <sup>alu</sup>Ne-e-š[a-] . . . . . EGIR-pa-an ar-ḫa pa-it  
 69. nu URU.ḪAL.ŠU (var.: URU.ŠU) lu-uk-ki-it a-pu-u-uš-ša an-d[a?]  
 70. URU-ri-ia . . . . .-la-li-eš-šar-še-it 1 LI.IM 4 ME ZAB<sup>pl</sup>  
 71. nu 40 ZI.[IM.TI] (var.: <sup>isu</sup>GIGIR<sup>pl</sup>, sans nu 40) ANŠU.KUR.RA.  
 ḪI.A KUBABB[AR?] . . . . .  
 72. a-pa-ša (var. a-pa-aš-ša) ḫu-il-ti-it-ti ša-aš i-ia-an-ni-eš  
 73. ma-a-an [<sup>alu</sup>. . . . .] pa-a-un  
 74. nu (var.: Ū) AMÊL (var.: AMÊLŪTI<sup>pl</sup>) <sup>alu</sup>Pu-ru-uš-ḫa-an-da kat-ti-  
 mi ḫe-en-ku-ti[m?] ( . . . . ?)  
 75. ŠU-mu 1 <sup>isu</sup>ŠU.A AN.BAR 1 PA.GAM AN.BAR ḫe-en-gur ú-da-aš  
 76. ma-a-an a-ap-pa-ma (var.: EGIR-pa-ma) <sup>alu</sup>Ne-e-ša (var.: Ne-i-ša) . . . .  
 77. nu(?) AMÊL <sup>alu</sup>Pu-ru-uš-ḫa-an-da kat-tim-mi (var.: kat-te-mi) bi-e-  
 ḫu-te-nu-un  
 78. [m]a-a-an tu-un-na-ki-iš-na-ma (var.: <sup>alu</sup>Za-al-pa-ma) pa-iz-zi a-p[a-  
 aš-ša?]  
 79. tu(?)>a-am-mi-it ku-un-na-az e-ša-ri.

### Commentaire philologique.

L. 1. Le nom *Anittaš* rappelle les noms propres de l'Asie Mineure, les masculins comme *Avvās*, *Avvaš*, les féminins comme *Avva*, *Avvaš*, *Avvā* etc.; voir pour ces noms qui appartiennent par leur origine au langage des enfants, Sundwall, *Die einheimischen Namen d. Lykier* p. 69, 284 et comparer aussi le mot hittite *annaš* « mère ». Le suffixe *-ta-* a ici peut-être la fonction diminutive. Les deux noms *Anittaš* et *Pithānaš* ont déjà l'air de noms hittites, dans le sens de la population du pays hittite, représentée par les rois *Telepinuš*, *Šuppiluliumaš*, *Ḫattušiliš* etc.

Je crois que l'identification de la ville de *Kuššara* des inscriptions cappadociennes et hittites avec la ville de *Kuršaura*, dont le roi *Tišbinki* participa à la grande guerre contre le roi *Narām-Sin* d'Accad, de qui il est question dans le texte Keilschrift. a. Bogh. no. 13, est très vraisemblable; voir mon article dans l'*Archiv Orientální* I. 73. Pour la question de la situation géographique de cette ville, voir plus bas.

La fin du mot *KI. BI (?)*. *MA (?)* est très incertaine, mais en tout cas l'inscription semble avoir la forme d'une lettre; voir Ehelolf dans la *Zeitschr. f. Assyr. N. F.* II. 273.

L. 2. *Nebišzašta* se compose de l'ablatif *nebišz*, au lieu de *nebišaz*, du mot *nebiš* et de la particule *-ašta*.



68. La ville de *Nêš[aš]* s'est retirée [dans la ville intérieure?].  
 69. Il a brûlé ses villes (= ses quartiers; var.: son quartier) et [il] les (= les habitants de *Nêšaš*) [a enfermés?]  
 70. *deda[ns]* dans la ville. Sa demande (??)<sup>1)</sup> (était): 1400 guerriers,  
 71. et (var.: manque) 40 att[elages] (var.: chariots, sans le nombre 40) de chevaux, d'arge[nt?] .....  
 72. Et elle (= la ville) est sortie: celui-là est (ensuite) parti.
- 
73. Quand je suis allé [à la ville de .....],  
 74. alors l'homme (var.: les hommes) de la ville de *Purušhanda* était commandé(?) avec moi.  
 75. Lui m'a apporté un trône de fer (et) un sceptre(?) de fer, (comme) prescrit.  
 76. Mais quand [je] re[ntrais] à la ville de *Nêšaš*,  
 77. alors j'ai amené l'homme de la ville de *Purušhanda* avec moi.
78. Mais, quand il va au (sanctuaire[?] de) *Tunnakeššar* (var.: à la ville de *Zalpa*), lu[i-même]  
 79. s'asseyait sur mon attelage .....
- 

L. 4. Pour la ville de *Nêšaš* voir plus bas. Dans le mot *LUGAL-uš* le signe *-uš* (pas *-iš*) est sans doute voulu par le scribe. Du dernier mot conservé de cette ligne seulement le premier signe *al-* semble être assez certain, tandis que le reste de ce mot est tout à fait illisible.

L. 5. Pour *pangarit* voir Götze, *Madduwattaš* p. 115.

L. 6. On voit encore quelques traces de *nu* au commencement de la ligne. A la fin de cette ligne la leçon *da[-a-aš]* me semble être — contre l'opinion de MM. Forrer et Figulla — très possible. Le petit coin vertical, reproduit par M. Figulla à la fin de la ligne, appartient d'après mon opinion plutôt au signe *ša* de la ligne suivante.

L. 8. Le mot *[i(?)d]a(?)a-[l]u* qui est demandé aussi par le contexte, est très probable; les signes *-a-lu* sont, à mon opinion, certains.

L. 9. Au commencement de la ligne le signe *-uš* est assez probable; je crois aussi qu'on peut voir peut-être, outre cela, quelques traces des signes *a-pu-u-*. Les traces reproduites chez MM. Figulla et Forrer, ne sont pas exactes. La proposition: il les a faits (ses) mères (et) pères, signifie probablement: il les a traités comme ses parents.

L. 10. La traduction de *ŠA. NI. IA ú-it-ti* « une autre(?) année(?) » est très incertaine. Est-ce que *ŠA. NI. IA* proviendrait du babyl. *šanû* « autre »? Il semble peu probable que se soit un mot hittite. Voir aussi l. 60.

<sup>1)</sup> Scil. de l'ennemi?



Ú-it-ti (voir aussi Keilschriftt. a. Bogh. III. no. 46, face 14) rappelle hitt. *ša-vitiša* « de demi-année » (Hrozný, Sprache d. Hethiter p. 93, n. 2) et peut-être aussi *vizzapân*, *vezzapânta*, *vezpânta* « vieux » (cf. Friedrich dans la Zeitschr. f. Assyrl. N. F. III. 199); il n'est pas impossible que ces mots hittites appartiennent au lat. *vetus*, *vetustus* « vieux », gr. *ἔτος* « année », skr. *vatsá-h* « année », alb. *vjet* « année ». Pour *vitti* « année (?) » voir aussi plus bas *vidandannešši-ma* l. 64.

L. 11. On ne voit que très peu de traces du signe [h]u(?)-, tandis que le signe suivant -ul- est assez certain.

L. 12. Le signe -[i]t(?) est encore un peu visible; le suivant *ku-* est très probable. Il est très peu vraisemblable qu'on puisse lire après *nuš*: *hūmanduš(?)*. On voit encore le coin oblique d'un *nu* avant -un.

L. 13. Il n'y a rien à tirer de cette ligne.

L. 14. On ne saurait dire, si le nom de la ville commence par *Ha-* (*Hatti*) ou plutôt par *Za-* (*Zalpa*).

L. 15. Le signe -te(?)- est très douteux.

L. 16. Je voudrais restituer le verbe en *n[e-e-eh-hu-un?]*.

L. 17. Le nom de la ville de <sup>alu</sup>*Har(?)*-*ki-ú(?)*-*na-an* est probable. Pour *hantaiši*, probablement « chaud », voir *handaiš*, dat.-loc. *handaš[i?]*, probablement « chaleur, fièvre » Keilschriftt. a. Bogh. III. no. 23, face 6, 7, rev. 9. Hittite *hantaiši mēhuni* qui semble être opposé ici à *išpandi* « dans la nuit » (l. 18), signifierait donc à peu près « dans le temps chaud, à midi »; comparer par ex. babyl. *kašātu* « le froid; le matin ». Le roi *Anittaš* semble avoir conquis les trois villes en deux jours.

L. 20. On voit encore un peu le *nu(?)* au commencement de cette ligne. Pour *happarēnun* comparer Friedrich, Staatsvertr. I. 92 et suiv. Dans notre passage une signification comme « faire un sacrifice » semble être la plus convenable.

L. 23 et 24. La restitution de ces deux lignes, proposée par moi ci-dessus, est d'une grande importance pour bien comprendre notre texte. La ville de *Nēšaš* ne se trouve pas ici parmi les villes détruites par *Anittaš*; au contraire ces villes sont ici désignées probablement comme ennemies de la ville de *Nēšaš* et par conséquent un roi futur qui voudrait les peupler de nouveau, doit être traité d'après le vœu du roi *Anittaš* comme un ennemi du dieu de *Nēšaš*.

L. 32. Est-ce que *arunaš* est ici un pluriel comme probablement dans la ligne 38? On ne saurait dire, si un mot manque encore après *arunaš*.

L. 33. Au commencement de cette ligne je crois lire avec assez de probabilité les mots: *kē uddār(?)* auxquels on devrait d'ailleurs ici s'attendre.

L. 35. Avant le mot <sup>amel</sup>*KÚR.ŠU* je lis sur l'original *a(?)*-*pa(?)*-*aš*.

L. 36. Le nom *Pijuštiš* fait également l'impression d'un nom hittite.

L. 37. La fin de cette ligne est à lire d'après ma collation *šu-uš-kán(?)* *ku(?)*-*e(?)*-*nu(?)*-..... Le *šu-un*-.... de M. Forrer, Bogh.-Texte i. Umschr. II. p. 8, n. 16 ne me paraît pas possible.



L. 38. Le signe *-aš* du mot *a-ru-na-aš(?)* me semble assez certain. Je voudrais y voir dans ce cas un dat. pl. Après ce mot je vois un *ku(?)*- très incertain qui était suivi peut-être par un *-e(?)*- dont on ne voit maintenant que quelques traces très douteuses. La forme verbale *kuenun* conviendrait bien au contexte.

L. 39. De même le nom *Uhnaš* du roi de *Zalpuvaš* est apparemment un nom hittite.

L. 40. On voit encore sur l'original les traces du signe *-aš* de la forme verbale *bi-e-da-aš(?)*.

L. 43. Le premier signe du nom du roi de *Zalpuvaš*, nommé dans cette ligne, est apparemment *[H]u(?)*- dont on voit encore une partie sur l'original. On sait qu'il y a eu aussi un (ou deux?) roi de *Ḫattušaš* du nom de *Ḫuzzijaš*.

L. 45. Au commencement de la ligne je voudrais lire *ták(?)*-*aš-ki-iš-ta*. Cette forme est dérivée du simple *\*takš-* par le suffixe verbal *-šk-*. Comme objet de ce verbe on pourrait ici peut-être compléter : [des fortifications?] ou quelque chose de semblable.

L. 46. Pour *kištanziattat* voir Götze, *Madduwattaš* p. 78.

L. 53. Il est peu probable qu'on puisse lire et compléter ici autrement que *<sup>iru</sup>TU. D[I. IT. TUM?]*. Comparer pour ce mot aussi Sommer-Ehelolf, *Pāpanikri* p. 54. Il ne peut apparemment s'agir dans notre passage que des « boucliers de poitrine ».

L. 54. Au commencement de la ligne on ne voit que .....-[*a*]z(?). Pour la signification de *ḫuittijatti* (3. p. sg. prêt. méd.-pass.) comparer aussi Götze, *Madduwattaš* p. 89 et suiv.

L. 56. Le signe *-[i]n(?)* du texte Bo. 9058 dans les mots *É<sup>u</sup>Ši-ú-[-[šu]m(?)*-*m[i(?)*-*i]n(?)* semble être assez probable. Au lieu du mot *É* le nom du dieu est ici à l'accusatif. Voir d'autre part *É<sup>u</sup>Šiunašummiš* (comme accusatif!) dans la ligne suivante. Le temple de ce dieu s'appellait apparemment *pir Šiūsummiš* (ou *Šiunašummiš*) ; on pouvait, semble-t-il, en mettant cette expression à l'accusatif, la considérer comme un mot composé et mettre par conséquent seulement le nom *Šiūsummiš*, *Šiunašummiš* à l'accusatif ou décliner le mot *pir*, tandis que *Šiunašummiš* restait au génitif (?).

L. 58. Est-ce qu'on peut lire *a-bi-e-da an-da*, au lieu de *l'a-bi-e-da-an-da* de M. Forrer?

L. 59. *Hu-u-va-ar*-..... rappelle le verbe *ḫuvvarzakivvar* « maudire », *ḫurtandu*, *ḫurtahḫun*, *ḫurzakizzi* etc. (cf. Friedrich dans la *Zeitschr. f. Assyrl. N. F. I.* 189 et Götze, *Madduwattaš* p. 137 et suiv.).

L. 60. Pour *ŠA. NI. IA ši-va-at* voir aussi *ŠA. NI. IA vitt* ci-dessus p. ... Il paraît très séduisant de comparer notre *šivat* avec l'idéogramme *UD-at* acc. sg. n. « jour » dans l'expression *UD-at UD-at* « jour par jour » (cf. pour le mot *UD-at* Sommer-Ehelolf, *Pāpanikri* p. 41 et suiv.). Remar-



quer aussi *ši-va-at-ti-me*... Keilschriftt. a. Bogh. III. 55, face 3 et *a-ni-ši-va-at* « ce jour-là(??) » ibid. no. 45, 12?

*ŠAH . IZ . ZI* est probablement une erreur pour *ŠAH . IŠ . GI*.

L. 61. L'idéogramme *AZ*, babyl. *asu* désigne un animal sauvage, peut-être le chat sauvage; comparer B. Meissner, *Assyrische Jagden* p. 15, n. 3. Le nombre 120 concerne probablement tous les animaux suivants. L'absence du déterminatif <sup>isu</sup> défend, je crois, de considérer *AZ . HI . A* comme l'idéogramme pour « cage » (cf. les idéogrammes <sup>isu</sup> *AZ . BAL* et <sup>isu</sup> *AZ . LAL* pour les différentes espèces de cages, babyl. *šigâru, nâbaru, erinnu*, comme aussi l'idéogramme [<sup>isu</sup>] *AZ . GÛ* = *šigâru ša kišâdi* « collier » dans les *Cun. Texts* 18, 44, K. 2022, I. 48, où l'idéogramme [<sup>isu</sup>] *AZ* sans un signe complémentaire est à lire *šigâru*).

L. 62. M. Forrer lit dans Bo. 9058, I. 9 *SIKKA . GUL LU . Ū* ce qui est évidemment faux. Au lieu de *GUL* il faut lire *Ū*, comme c'est démontré aussi par la variante *Ū* du texte principal.

L. 64. Au commencement de la ligne il faut lire d'après ma collation *ú-e-it-t[a?]* - . . . . ce qui est d'accord avec le *vidandannešši-ma* de Bo. 9058, I. 10. Ce *vidandanne-šši-ma, vett[andande-šši-ma]* me semble pouvoir être comparé avec le *MU-anni-ma* « l'année suivante » bien connu (voir par ex. Hrozný, *Heth. Keilschriftt. a. Bogh.* p. 204, 39, p. 208, 57, p. 210, 67 etc.). Voir aussi ci-dessus *vitti* dans l'expression *ŠA . NI . IA vitti* « une autre(?) année(?) » de la ligne 10. Le suffixe *-ši* se rapporterait ici aux événements précédents.

L. 69. Le signe *da* de *an-d[a?]* est, d'après ma collation, très probable.

L. 74. Le mot *he-en-ku-ti[m?]* dans lequel *-ti[m?]* est assez vraisemblable, est, semble-t-il, un dérivé de la racine *\*hing-* « déterminer, fixer » (cf. Sommer-Ehelolf, *Pápanikri* p. 27 et suiv.). Comparer aussi le substantif neutre *hengur* « le fixé, déterminé, prescrit » dans la ligne 75. Mais comment expliquer la terminaison *-utim(?)* — ou peut-être seulement *-uti<sup>m</sup>* — de notre mot? Il me semble peu probable que ce soit la 3. p. sg. prêt. méd.-pass. (*henkuti?*), comme par ex. *huittitti* dans l. 72.

L. 77. On voit encore un peu le *nu(?)* au commencement de la ligne.

L. 78. Au lieu de *tunnakišna-ma* le texte Bo. 9058, I. 18 offre <sup>alu</sup> *Zalpa-ma*. Dans le texte Keilschriftt. a. Bogh. III. no. 21, III. 15 le temple du dieu *šamaš* à *Zippir* (Sippar) est désigné comme *du-un-na-ak-ki-eš-na-aš Ê-ri*. Voir pour *tunnakkeššar* aussi Keilschriftturk. a. Bogh. X. no. 45, III. 15 et Forrer dans *Altort. Studien* B. Meissner gew. I. p. 30, n. 2. Notre *tunnakkeššar* est peut-être le nom d'un célèbre sanctuaire à *Zalpa*.

L. 79. *Tu(?) -ra-am-mi-it* appartient probablement à la racine *\*tur-* « atteler » (voir Hrozný, *Sprache d. Hethiter* p. 87, n. 1). *Tura*, un substantif neutre, pourrait donc signifier « (cheval) attelé; attelage ». Comparer aussi peut-être *tu-u-ri-ia-va(-aš)* Keilschriftt. a. Bogh. III. no. 5, II. 5, 6, 51, 52).



### Commentaire historique et géographique.

L'auteur de l'inscription *Anittaš* et son père *Pithânaš*, tous deux rois de la ville de *Kuššara*, ne sont connus que par notre inscription. Sans doute ces deux rois appartiennent à l'époque antérieure à celle du célèbre roi *Tlabarnaš*, qui régna également à *Kuššara* à peu près dans la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle av. J.-C.; cette date s'impose à nous par le fait que *Muršiliš I.*, le petit-fils de *Tlabarnaš*, a mis fin à la dynastie amorrhéenne de Babylone environ 1806 av. J.-C. (cf. l'article de M. Thureau-Dangin « La chronologie des trois premières dynasties babyloniennes » dans *Rev. d'assyriol.* 24, p. 181 et suiv.). Puisqu'il faut supposer entre *Anittaš* et *Tlabarnaš* au moins deux générations encore, représentées par *Tudḫališaš I.* et ses fils *Pušaarma* et *Pavaḫtelmaḫ*, on arrive avec *Anittaš* en tout cas à la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle av. J.-C., tandis que le règne de son père *Pithânaš* doit se placer vers 1960 av. J.-C. Tout cela dans la supposition — qui ne va pas de soi — qu'il ne nous manque aucun nom royal de cette époque. En tout cas notre texte nous amène à une date très voisine de la chute de l'hégémonie assyrienne sur l'Asie Mineure orientale (environ 2000 av. J.-C.). Notre texte nous dépeint donc la situation politique où l'Asie Mineure se trouvait, une ou deux générations après l'expulsion des Assyriens de ce pays. Un peu de la population indo-européenne-hittite (et naturellement aussi la population lûite) se trouvent déjà avant 2000 av. J.-C. en Asie Mineure et dans son voisinage, comme en témoignent quelques noms indo-européens-hittites (*Inar*, *Inarava*, *Ḫalkiašu*; comparer aussi des noms avec la terminaison -š, comme *Galuluš*, *Anunuš* etc.) d'inscriptions du Kultépé et peut-être de même le nom du roi *Ḫuvâruvaš* d'*Amurru* qui était un contemporain du roi *Narâm-Sin* d'Accad d'après l'inscription Keilschriftt. a. Bogh. III. no. 13, l. 12 (voir pour cette inscription très intéressante mon article ci-dessus p. 65 et suiv.). Mais jusqu'à env. 2000 ans av. J.-C. il s'agissait peut-être plutôt d'une pénétration sporadique des éléments indo-européens-hittites<sup>1)</sup> en Asie Mineure. Notre inscription qui décrit la lutte de ces Hittites pour la domination sur l'Asie Mineure, démontre en même temps qu'ils étaient probablement de la même couche ethnique qui avait un certain temps auparavant écrasé la domination assyrienne sur l'Asie Mineure orientale.

Nous apprenons par l'inscription d'*Anittaš* qu'il y avait, à cette époque-là, au moins quatre royaumes assez puissants dans l'Asie Mineure orientale — ceux de *Kuššara*, *Nêšaš*, *Zalpuvaš* et *Ḫattušaš* — qui luttaient

<sup>1)</sup> Les Lûites, également d'origine indo-européenne et très apparentés aux Hittites indo-européens, dont ils représentent peut-être la première onde, sont venus en Asie Mineure en masses assez considérables quelques siècles avant ceux-ci. Ils ont occupé particulièrement le pays Lûya (Arzava), moins le pays Ḫatti même; pour cette raison nous pouvons ne pas les prendre en considération ici.



pour l'hégémonie sur l'Est de l'Asie Mineure. En outre *Šalativaraš* et *Purušhanda* dont *AMĒLU* « l'homme », c.-à-d. le prince-vassal, est nommé dans notre inscription, étaient également des villes très importantes qui pouvaient faire — comme le démontre l'exemple de la ville de *Šalativaraš* — de grandes difficultés, même à un roi aussi puissant qu'était le grand roi *Anittaš* après sa victoire sur *Zalpuvaš* et *Ḫattušaš*.

*Anittaš* et avant lui son père *Pithânaš* régnaient dans la ville de *Kuššara*. On sait que les plus anciens rois hittites, prédécesseurs de *Muršiliš I.*, résidaient dans cette ville très importante dont on ne connaît pas encore le lieu. D'après ce que nous savons jusqu'ici, la ville de *Kuššara* est la plus ancienne capitale de l'état hittite; c'est probablement sous *Muršiliš I.* que *Ḫattušaš* est devenue la capitale définitive du royaume de *Ḫatti* (cf. Bogh. Texte i. Umschr. II. no. 23, I. 24). J'ai exprimé dans l'*Archiv Orientalní* I. 73 l'hypothèse que *Kuššara* pourrait être identique à la ville de *Kuršaura* qui était la capitale d'un royaume au temps de *Narâm-Sin* (25 siècles av. J.-C.). On s'attendrait d'une part à voir mentionner *Kuššara* à côté des villes puissantes de *Ḫatti*, *Kaneš* et [*Purušhanda*] dans le texte de *Narâm-Sin*, tandis que d'autre part la ville royale de *Kuršaura*, nommée dans son texte, n'est pas mentionnée dans les textes hittites postérieurs. Le nom *Kuršaura* pouvait, d'après mon opinion, être transformé très facilement par la prononciation en *Kuššara*. Il semble d'autre part assez probable que la ville de *Kuršaura* (à prononcer à peu près *Gorsaura*?) est à identifier avec *Garsaura*, Γαρσαύρα, de l'époque gréco-romaine (nommée aussi Archelais), la ville principale de la préfecture *Garsauritis* (dans les manuscrits de Plin, n. h. VI. 9 *Gassauritis*), et par conséquent avec *Ak-Seraï* d'aujourd'hui (voir *Archiv Orientalní* I. 73). En ce cas *Kuššara* (= *Kuršaura*) qui serait à prononcer à peu près *Gossara*, serait de même identique avec le gréco-romain *Garsaura*. Au premier abord cela semblerait bien étrange, parce qu'il faudrait admettre que la plus ancienne forme de ce nom, *Kuršaura*, que nous ne connaissons que par l'inscription de *Narâm-Sin* (25<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), aurait été en ce cas supplantée pendant les époques cappadocienne et hittite par la forme secondaire *Kuššara*, tandis que la forme primitive aurait reparu de nouveau sous la forme *Garsaura* à l'époque gréco-romaine. Mais on peut citer d'autres faits analogues: voir par ex. le nom de la ville hittite de *Lânda* qui s'appelle à l'époque gréco-romaine *Laranda*, forme sans doute plus ancienne que *Lânda* etc. On doit s'expliquer ce fait en supposant que la forme ancienne n'est jamais tombée en désuétude, même quand l'usage d'une forme plus développée s'est répandu pendant un certain temps, et que plus tard on a repris de nouveau la forme primitive. Si ces identifications sont correctes, le très ancien nom de cette ville, *Gorsaura*, *Garsaura*, *Gossar(a)* se serait jusqu'à présent conservé dans le nom de la ville turque moderne *Ak-Seraï*. *Ak-Seraï* a été visitée et décrite particulièrement par M. Sarre; voir son



livre *Reise in Kleinasien*, p. 92—95 et aussi *ibid.* pl. 41 et 42 deux photographies de cette ville. *Ak-Seraï* est située dans le steppe au nord-ouest de Hassan Dagħ, sur les deux rives du fleuve Yrmak; la ville qui compte à peu près 2500 habitants, est entourée de jardins. Mais d'autre part, cette identification n'est-elle pas contredite par la ligne 5 de notre texte où l'adverbe *katta* «(de haut) en bas», semble indiquer que la ville de *Kuššara* était située dans le haut, peut-être sur une montagne, tandis qu'*Ak-Seraï* se trouve dans une plaine? Une autre possibilité serait peut-être de chercher *Kuššara* dans les ruines cyclopéennes de *Giaur Kalessy* au sud-ouest d'Angora où il y a des restes considérables d'un ancien château hittite sur une montagne, avec des haut-reliefs dans le rocher; cf. Ed. Meyer, *Reich d. Hethiter* p. 74 et suiv., Forrer dans *Mitt. d. D. Orientges.* 65, 38, von der Osten dans *Amer. Journ. of Sem. Langu. and Liter.* 151. Peut-être doit-on distinguer le nom de la ville de *Kuršaura* > *Kuššara* de *Garsaura-Ak-Seraï* et identifier cette ville avec *Giaur Kalessy*. La question ne peut malheureusement pas être tranchée avec certitude.

Le roi *Anittaš* dans son inscription s'occupe d'abord des relations de son père *Pithānaš* avec la ville de *Nēšaš*. Le roi de *Nēšaš* était un ennemi de son père *Pithānaš*, le favori du dieu de l'orage. Cette hostilité aurait ensuite conduit à une guerre entre les deux rois, au cours de laquelle *Pithānaš* aurait attaqué *Nēšaš* pendant la nuit. Il se serait emparé de la ville dont il aurait fait prisonnier le roi: il est à regretter que notre inscription ne nous fasse pas connaître le nom de ce roi de *Nēšaš*. L'inscription constate que *Pithānaš* n'a fait aucun mal aux habitants de *Nēšaš* qu'il a traités plutôt comme ses parents. Nous verrons tout de suite que la même conduite a été adoptée par *Anittaš* lui-même qui a fait de *Nēšaš* sa deuxième (ou plutôt sa première) capitale. Il est d'ailleurs très possible, d'après mon opinion, que *Nēšaš* ait été déjà au temps de *Pithānaš* une capitale de son empire.

Où était située *Nēšaš*? Le nom de *Nēsas* — ce qui était sa véritable prononciation — rappelle *Nysa* ou *Nyssa*, nom d'une ville, située sur le fleuve Méandre dans l'ouest de l'Asie Mineure, et aussi le nom d'une ville de Νύσσα, connue particulièrement à cause de l'évêque Grégoire de Nyssa, située dans l'antique Morimène, au sud de l'Halys et identique peut-être (voir Kiepert, *Formae orbis ant.* 8, 17) aux ruines de Muradli Euyuk, 62 km au nord d'*Ak-Seraï* et 150 km au sud-est de *Giaur Kalessy*, — l'opinion de M. Anderson, *Journ. of Hell. Stud.* 19, p. 109 et suiv., qu'il faut chercher cette Nyssa à Bazirgian Euyuk au nord-ouest de Muradli Euyuk, ne paraît pas très fondée — ainsi que le nom de la ville de *Nisa*, *Nysa* dans la contrée Milyas en Pisidie et aussi le nom de la ville de *Nisus* dans la Comagène, non loin de l'Euphrate. De ces quatre localités la ville de *Nyssa* en Morimène ou en Cappadocia Secunda a sans doute le plus de chance de pouvoir être identifiée avec notre ville de *Nēšaš* qui a joué, comme



nous le verrons plus bas, un rôle très important, quoique méconnu jusqu'à présent, dans la plus ancienne histoire des Hittites. On ne peut chercher notre *Nêšaš*, d'après mon opinion, ni en Carie, ni en Pisidie, ni en Comagène. Voir pour *Nêšaš* encore Keilschriftt. a. Bogh. III. no. 40, face 13 (*aluNe-ša-aš<sup>hi</sup>* gén.) et ci-dessous p. 297 et suiv.<sup>1)</sup>

Après *Pithânaš*, son fils *Anittaš* devient roi de *Kuššara*. C'est un plus grand conquérant encore que son père. La fortune militaire lui est favorable; il agrandit son royaume par des guerres victorieuses. Il bat tous les pays qui ont pris les armes contre lui « du côté de la déesse du soleil ». La déesse hittite du soleil était adorée dans la ville d'*Arinna* qui était une des plus importantes de l'empire hittite postérieur, dont la capitale était *Hattušaš*. On ne sait pas encore où cette ville était située. Son nom signifie d'après son idéogramme: « (la ville) du puits (ou: des puits) ». M. Forrer croit (Reallex. d. Assyr. I. 149) que ce nom *Arinna* désigne plutôt une source chaude qu'un de ces puits qui sont nombreux en Asie Mineure. Il identifie donc *Arinna* qui est, d'après un texte, située à une journée de voiture de *Hattušaš*, avec Kara-Chéhir-Euyuk près de Yer-Keui où se trouvent les eaux thermales d'Ujuz Hammam. Sans examen des lieux on ne peut dire si cette identification est juste ou non. Mais on pourrait se demander aussi, d'après mon opinion, si *Arinna*, la deuxième ville du royaume de *Hatti*, ne doit pas être cherchée plutôt dans les ruines bien connues d'Euyuk qui se trouvent à peu près à 28 km au nord-est de *Hattušaš*-Boghazkeui. Les grandes sculptures qu'on y a trouvées attestent qu'une ville hittite très importante était située en ce lieu. Naturellement cette identification est, elle aussi, incertaine. Quand *Anittaš* dit qu'il a battu tous les pays qui se sont levés contre lui « du côté de la déesse du soleil », il n'a pu avoir en vue apparemment que les pays qui adoraient la déesse du soleil, c.-à-d. les pays qui se groupaient autour de *Hattušaš* et d'*Arinna* comme autour de leur centre politique. Si mon explication de ce passage de l'inscription d'*Anittaš* est correcte, la première expédition militaire d'*Anittaš* fut déjà dirigée contre le roi de *Hattušaš*. Mon opinion se trouve confirmée par la ligne 36 où *Anittaš* dit que le roi de *Hatti* s'est avancé contre lui pour la deuxième fois; la première guerre avec *Hatti* est donc décrite dans la partie précédente de l'inscription, dans les lignes 10—19. Les lignes 13—19 sont malheureusement très endommagées, mais il semble ressortir de la partie conservée que le roi *Anittaš* eut dans cette guerre affaire à trois villes qu'il a conquises, peut-être en deux jours. De ces trois villes qui étaient situées apparemment très près les unes des autres, le nom de la première est seul conservé, à savoir le nom de la ville de *Harkivnaš* dont nous ne connaissons

<sup>1)</sup> La ville de *Nêšaš* est mentionnée d'après Forrer, Bogh.-Texte i. Umschr. II. p. 24\* en connexion avec *Šummiriš*, l'épouse du roi *Huzziyaš II.* dans les textes non publiés encore Bo. 2911 et Bo. 3175. Plus tard, il n'en est plus parlé dans les textes hittites.



malheureusement pas l'emplacement (pour cette question, voir encore plus bas). Il est très probable que ces trois villes étaient des villes vassales du royaume de *Ḫatti*. De la ligne 16 (cf. 54) on pourrait conclure que les prisonniers de cette guerre ont été amenés — au moins dans un certain cas — dans la ville de *Nêšaš*. Après avoir gagné la guerre, *Anittaš* fait un sacrifice en premier lieu au dieu de l'orage de la ville de *Nêšaš*. En outre il fait placer à la porte de sa ville, une stèle commémorative de cette victoire. Dans l'inscription de cette stèle, *Anittaš* maudit celui de ses successeurs, qui voudrait restaurer et peupler à nouveau les villes détruites par lui, *Anittaš*. Si ma restitution et ma traduction de ce passage de l'inscription d'*Anittaš* sont correctes, *Anittaš* désigne les villes détruites comme les ennemis de la ville de *Nêšaš* et invite le dieu de l'orage de *Nêšaš* à détruire le pays du roi qui restaurerait ces trois villes. Tout cela donne l'impression que ces trois villes avaient particulièrement dirigé leur attaque contre la ville de *Nêšaš* et que celle-ci était maintenant la première capitale de l'empire du roi *Anittaš*. À la fin de l'inscription de la stèle commémorative, *Anittaš* nomme aussi la ville de *Zalpuvaš* dans un passage très mal conservé. Mais on ne peut dire avec certitude si cette ville a participé à cette première guerre, entreprise par les vassaux de la ville de *Ḫattušaš* contre *Anittaš*, comme elle a participé à la deuxième (voir plus bas).

Mais le roi *Pijūštiš* de *Ḫattušaš* ne s'est pas laissé intimider par son premier échec. Il forme contre le roi *Anittaš* une coalition nouvelle, plus forte encore, à laquelle il participe cette fois lui-même, ainsi que le roi de *Zalpuvaš*. Il gagne à sa cause tous les pays allant de la ville de *Zalpuvaš* à l'intérieur du pays jusqu'aux mers, c.-à-d. la Mer Noire et la Méditerranée. Mais *Anittaš* triomphe aussi de cette puissante coalition. Le premier ennemi contre lequel *Anittaš* doit maintenant marcher, est le roi de *Zalpuvaš*. La position géographique de la ville de *Zalpuvaš* ou *Zalpaš* qui est aussi nommée dans les inscriptions du Kultépé, n'est pas encore établie. D'après Keilschriftt. a. Bogh. III. no. 38, face 13 *Zalpaš* était peut-être située dans les montagnes de *Kapaš*... On pourrait se demander, si *Zalpuvaš-Zalpaš* n'a aucun rapport avec la ville de *Salaberina* qui est dans la Tabula Peutingeriana localisée entre le lac de Tatta et Tyana, et qui est probablement identique à *Salambriai* ou *Salabraka* ou *Sarabraka* de Ptolémée, Géogr. V. 6, 13 (cf. éd. C. Müller, I. 879 et Ramsay, Hist. geogr. of Asia Minor p. 286, 360). Nous devons chercher *Salaberina* probablement sur la pente sud de Hassan Dagħ. D'autre part le nom *Zalpaš* rappelle aussi un peu le nom de la ville de *Zoropassos*, Ζοροπασσός, en grec moderne *Yarapson*, *Yarabison*, en turc *Arebsun*, ville située au nord-est d'Ak-Seraï sur la rive sud de Kyzyl Yrmak. Nous aurions ici un changement d'*l* en *r*, comme aussi dans les noms *Salambriai* et *Sarabraka*, cités ci-dessus. On ne saurait dire avec certitude, si une de ces deux propositions d'identification est juste, et laquelle.



*Anittaš* bat les défenseurs de *Zalpuvaš* et s'empare de la ville. Dans son inscription, il nous renseigne à cette occasion sur une lutte antérieure entre *Zalpuvaš* et *Nêšaš*. *Uḫnaš* était roi de *Zalpuvaš*, quand éclata la lutte dans laquelle *Nêšaš* devait succomber. La catastrophe fut si grande pour *Nêšaš* qu'*Uḫnaš* put s'emparer de la statue du lieu de cette ville *Šiušummiš* et l'emporter à *Zalpuvaš*. Mais maintenant *Anittaš* venge la ville de *Nêšaš* et fait prisonnier *Huzzišaš*, roi de *Zalpuvaš*, qu'il amène à *Nêšaš*. Dans ce passage de son inscription *Anittaš* se nomme « le grand roi » : ce titre n'était apparemment qu'une conséquence de sa grande victoire sur *Zalpuvaš* et ses alliés.

Après cette victoire, *Anittaš* se tourne contre le roi de *Ḫattušaš*, *Pi-juštiš* qui avait entre temps renforcé les défenses de sa ville. *Anittaš* assiège la ville et, après l'avoir réduite par la famine, il la prend par une attaque nocturne. Il détruit la ville de *Ḫattušaš* et il sème le cresson ou la moutarde sur ses ruines, pour achever sa destruction. C'est de la même manière que le roi assyrien Ašurbânipal à une époque plus récente sema du sel et du cresson (ou de la moutarde) sur le pays d'Élam, qu'il avait vaincu. *Anittaš* attribue cette nouvelle victoire au dieu *Šijušmiš* de la ville de *Nêšaš* qui a livré, d'après lui, la ville de *Ḫattušaš* au dieu *Ḫalmašuittaš* ou *Ḫalmaš-šuittiš* (cf. Ehelolf dans Zeitschr. f. Assyrl. N. F. II. p. 312 et suiv.), apparemment le dieu de la ville de *Kuššara*; c'était peut-être un acte de reconnaissance de la part du dieu *Šijušmiš* dont la statue avait été délivrée de l'exil de *Zalpuvaš* (l. 39—42). *Anittaš* maudit aussi le roi éventuel qui voudrait peut-être un jour restaurer et peupler à nouveau la ville de *Ḫattušaš*. Mais l'histoire même a désavoué cet anathème : la dynastie de *Kuššara* a choisi plus tard *Ḫattušaš* comme sa résidence nouvelle dont elle devait faire bientôt le centre d'un empire très puissant.

Après cette brillante victoire, le grand roi *Anittaš* s'est tourné contre la ville de *Šalativaraš* qu'il a également battue. L'armée de cette ville a été amenée par lui en captivité à sa résidence de *Nêšaš*. Plus tard (voir ll. 64—72), *Anittaš* est encore une fois aux prises avec cet ennemi acharné. La description de cette deuxième guerre d'*Anittaš* contre *Šalativaraš* est particulièrement importante pour nous, parce qu'elle nous aidera, j'espère, à déterminer la position géographique de la ville de *Šalativaraš* qui n'a pas été établie jusqu'à présent. D'après les lignes 64 et suiv. « l'homme de la ville de *Šalativaraš* », c.-à-d. le prince de cette ville qui n'est pas reconnu par *Anittaš* comme digne du titre royal (étant peut-être le vassal d'un autre roi), est sorti avec son armée, est passé près d'une ville qu'il n'a pas attaquée, puis a traversé le fleuve *Ḫūlaš* (ou *Ḫūlannaš*?) après quoi il est venu devant la ville de *Nêšaš*, la capitale du royaume d'*Anittaš*. En ce temps-là, le roi *Anittaš* ne se trouvait peut-être pas dans sa résidence. Il n'est pas impossible qu'il faille compléter le nom d'un autre ville que *Šalativaraš* dans la ligne 64. Les habitants de *Nêšaš* se sont probablement



retirés dans la partie intérieure, peut-être la citadelle, de cette ville, en évacuant ses quartiers extérieurs qui furent ensuite brûlés par l'ennemi. L'armée de la ville de *Šalativaraš* a assiégé ensuite la ville de *Nēšaš* à laquelle elle demandait — semble-t-il — comme butin de guerre 1400 soldats, 40 chariots avec leurs chevaux, et de l'argent<sup>1</sup>). Mais la garnison de la ville fit une sortie et réussit à mettre l'ennemi en retraite.

Où devons-nous chercher la ville de *Šalativaraš*? Cette ville, nommée par ex. aussi dans Keilschriftt. a. Bogh. IV. no. 13, I. 41, est identique avec la ville *Šalativar*, *Šaladuvar*, *Šaladuar* qui est assez souvent mentionnée dans les inscriptions du Kultépé. Voir par ex. Gol. 14, 13, Contenau, Tabl. cappad. no. 32, 6, une lettre envoyée par les messagers du bazar de *Ganeš* et par le bazar de *Vahšušana* aux autorités de la ville de *Šaladuar*, concernant de l'argent et du cuivre, ibid. no. 104, 3, Lewy, Altassy. Texte v. Kültepe 55a, 20 etc. Il y avait probablement dans cette ville à l'époque assyrienne un bazar assyrien dont les membres étaient dans les rapports commerciaux les plus étroits avec les autres bazars assyriens d'Asie Mineure, comme aussi avec l'Assyrie même. Or le nom *Šalativara*, à prononcer *Salativara*, rappelle à mon avis très nettement le nom de la ville de *Savatra* (Σάοατρα), *Soatra* (Σόατρα) de l'époque gréco-romaine (*Sabatra* dans la Tab. Peutingeriana; ὁ Σουάτρον ou ὁ Σαβάτρον dans Not. episc. III. 356, VII. 184; v. Pauly-Wissowa, Real-Enc. s. v. *Savatra*) qui était située quelque part dans le steppe lycaonien. Il faut chercher *Savatra* sans doute dans les ruines de *Jaghli Baiyat* qui se trouvent à environ 58 km à l'est de Konia; cette identification est établie par une inscription grecque, trouvée par M. Cronin dans ce lieu et mentionnant Σ[α]οατ[ρ]α[ί]ον. Les ruines de *Savatra* ont été décrites par M. Cronin dans Journ. of. hell. stud. 22, p. 367 et suiv. Ces ruines qui sont d'une étendue considérable, sont situées sur une route romaine; on y remarque aussi les restes d'un théâtre, d'un temple et d'autres édifices publics; toute la contrée est couverte de ruines. Ce devait être sans doute une ville importante qui a eu aussi ses monnaies (avec le nom ΣΑ(Ο)ΒΑΤΡΕΩΝ) dès l'époque de Trajan et qui fut plus tard la résidence d'un évêque. Très intéressante est la description de la région de *Savatra* qu'on trouve chez Strabon (Géogr. XII. 568):

« Tel (c.-à-d. riche en sel) est donc Tatta. Et les contrées autour d'Orcaorci et Pitnissus et les plateaux des Lycaoniens sont froids et dénudés et ils servent de pacage pour les onagres; mais il y a là pénurie d'eau. Là où il est possible d'en trouver, les puits sont les plus profonds, comme à *Soatra* (ἐν Σόατροις) où l'eau est même vendue (c'est un village, semblable à une ville, près de Garsaura). Pourtant, quoique la contrée soit

<sup>1</sup>) Est-ce que c'était peut-être — au moins particulièrement — le butin de guerre, emmené autrefois d'après la ligne 54 par *Anittaš* du combat avec la ville de *Šalativaraš*?



sans eau, elle produit d'une manière admirable des brebis de rude laine; et quelques-uns ont gagné par eux les plus grandes richesses. Et Amyntas a eu plus de 300 troupeaux dans ces lieux. »

Il est, à mon avis, très possible que *Savatra*, *Soatra* provienne du nom plus ancien *Salativara*: le *v* a été transposé derrière *l* qu'il a changé également en *v*; dans Σαβάτωρ, Σαβάτωρ — si ces formes sont d'ailleurs correctes! — *n* semble remplacer *l*. Notons encore que *Savatra*-Jaghli-Baiyat n'est pas très éloigné (à peu près 128 km) de *Nyssa*-Muradli-Euyuk en Morimène, avec laquelle nous avons identifié notre hittite *Nêšaš*: ainsi s'expliqueraient très facilement les deux guerres entre *Nêšaš* et *šalativaraš* dont notre texte nous parle. L'identification de *šalativaraš* avec *Savatra* serait très importante non seulement pour l'histoire et la géographie des Hittites, mais aussi pour celles des Assyriens qui y ont régné au 21<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Il me semble très probable que la présence des Assyriens dans cette ville, située dans une plaine, dépourvue presque totalement d'eau, s'explique très bien par la richesse de cette contrée en brebis et en laine (voir le rapport de Strabon). Et il est aussi très intéressant de voir, jusqu'à quel point l'influence politique des Assyriens s'étendait dans l'ouest de l'Asie Mineure. Outre *Kaneš* nous aurons maintenant encore un deuxième point qui nous aidera à dresser une carte des territoires de l'Asie Mineure, dominés par les Assyriens à cette époque (voir encore ci-dessus l'identification éventuelle de *Kuššara* avec *Giaur Kalessy*?).

Mais nous pouvons, je crois, risquer l'identification de *šalativaraš* avec *Savatra*, d'autant plus que notre texte nous en offre une confirmation très remarquable. L'armée de la ville de *šalativaraš* traverse dans sa campagne contre *Nêšaš* le fleuve *Hûlaš* (ou *Hûlannaš*?). Or, quand un habitant de *Savatra* devait aller à *Nyssa*, il devait traverser le fleuve *Hylas* qui, venant de l'est, se jette dans le Lac de Tatta (aujourd'hui Touz Tcheulu). Il est donc très probable que notre fleuve hittite *Hûlaš* (ou *Hûlannaš*?) est identique avec le *Hylas* de l'époque gréco-romaine! D'autre part notre *Hûlaš* n'a apparemment aucun rapport au point de vue géographique avec le fleuve *Hûlaja* d'après lequel « le pays du fleuve *Hûlaja* » (Keilschriftt. a. Bogh. IV. no. 10; cf. Forrer, Forschungen I. 6 et suiv. et Götze dans Kleinasiat. Forsch. I. 108 et suiv.) est nommé.

Ces trois identifications géographiques, c.-à-d. *Salativara-Savatra*, *Hûlas-Hylas* et *Nêša-Nyssa*, qui sont dans un accord si admirable avec notre texte, s'aident et se confirment réciproquement, en devenant ainsi presque sûres ou au moins très probables. Moins bien fondées sont les identifications *Kussara-Kursaura-Garsaura-Ak-Seraï* (ou plutôt *Kussara-Kursaura-Giaur-Kalessy*?) et *Zalpa-Salaberrina* (ou *Zalpa-Zoropassos*?). C'est sans doute dans la même contrée de l'Asie Mineure qu'il faut chercher aussi la ville de *Harkivnaš* (I. 17, 23).



Ce nom est un peu semblable au nom de la ville d'*Urgub*, située aussi au sud de Halys ; il n'est donc pas impossible que ces deux localités, *Harkivnaš* et *Urgub*, doivent être identifiées. Il ne faut pas d'ailleurs écarter la possibilité que le premier nom doive être lu plutôt *Hurkivnaš* ce qui serait encore plus semblable à *Urgub*. Il me semble en tout cas peu probable que le nom *Urgub* puisse être dérivé du nom de St. Prokopios (cf. Oberhammer-Zimmerer, *Durch Syrien und Kleinasien* p. 183).

D'après les lignes 73—79 la ville de *Purušhanda* appartenait aussi à l'empire d'*Anittaš*. Dans ce passage les devoirs de « l'homme de *Purušhanda* » envers le roi *Anittaš* sont mentionnés ; on se rappelle ici de nombreux textes de Boghazkeui qui traitent des cérémonies de la cour royale et des attributions des différentes classes d'employés du palais etc. « L'homme de *Purušhanda* », c.-à-d. le prince-vassal de cette ville, appartient apparemment à la suite du grand roi *Anittaš*. Quand *Anittaš* est allé dans une ville dont le nom n'est pas conservé (à peine possible *Purušhanda*?), « l'homme de *Purušhanda* » lui a apporté un trône et un sceptre (?) de fer. Il a aussi accompagné le roi *Anittaš* quand celui-ci est retourné à *Nêšaš*. Et quand il ira avec le roi *Anittaš* dans la ville de *Zalpaš* et dans son sanctuaire *Tunnakeššar*, il sera assis, semble-t-il, sur le cheval de la voiture d'*Anittaš*. La ville de *Purušhanda* est donc elle aussi dépendante de l'empire d'*Anittaš*. Ne pourrait-on risquer d'identifier cette ville qui n'était pas située peut-être très loin de *Kaneš-Kultépé*, avec l'ancienne Césarée, en turc *Eski-Chéhir*, en armén. *Zorzat*?

Le roi *Anittaš* s'est beaucoup occupé de la ville de *Nêšaš*, sa capitale principale (l. 55 et suiv.). Il a créé des quartiers nouveaux à cette ville qui est devenue la capitale d'un grand empire et dont la population a augmenté très rapidement. Il a bâti de même de nouveaux temples dans les villes de *Nêšaš* et de *Kuššara* où il a déposé le riche butin de ses guerres. Comme plus tard les rois assyriens, *Anittaš* se vante dans son inscription — après le récit de ses expéditions militaires — de son grand succès à la chasse. Il ramène à *Nêšaš*, « sa ville », des lions (qui n'existent plus en Asie Mineure), des léopards, des chats (?) sauvages, un sanglier, des boucs sauvages, des boucs et des porcs. Le contexte ne nous dit pas, s'il s'agissait ici d'animaux tués ou vivants. Mais il n'est pas impossible qu'au moins une partie de ces animaux fussent vivants et que le grand roi *Anittaš* les eut amenés dans sa résidence, pour les exhiber à ses sujets dans un jardin zoologique, comme le firent plus tard les rois assyriens, par ex. Téglat-Phalasar I. et Ašurnâširapal. En tout cas il ne peut s'agir ici seulement de chasse et d'animaux chassés, comme le démontre la mention de porcs et de boucs. On peut imaginer qu'*Anittaš* a fait prendre (comme butin ?) Mais voir les mots *ŠA.NI.IA šivat* l. 60??) aussi des animaux domestiques de races exotiques (par ex. les boucs d'Angora), peut-être pour les exposer et aussi en faire l'élevage à *Nêšaš*.



En tout cas *Anittaš* a fait de *Néšaš* une ville grande et brillante, digne capitale d'un grand empire qui s'étendait de la Mer Noire jusqu'à la Méditerranée et qui comprenait la majeure partie de l'Asie Mineure. *Néšaš* est ainsi devenue la capitale du premier grand-royaume hittite, fondé et gouverné par les Hittites indo-européens. J'ai dit ci-dessus (p. 287) qu'il est très possible que *Néšaš* ait été une capitale du royaume de *Kuššara* déjà au temps du roi *Pithânaš*, après sa victoire sur cette ville. *Kuššara* pouvait être la capitale nominale de ces deux rois, tandis que *Néšaš* était leur capitale et résidence réelle. *Pithânaš* a traité les habitants de *Néšaš*, vaincue par lui, avec beaucoup de bonté, il les a traités comme ses parents (l. 9). On pourrait peut-être même conclure de cette dernière phrase que *Pithânaš* lui-même serait également issu — par son origine — de la ville de *Néšaš*, c.-à-d. que sa famille, sa dynastie provenait de cette ville. Il n'est pas, d'autre part, à exclure que sous les successeurs immédiats d'*Anittaš*, *Néšaš* ait joué le même rôle que sous *Pithânaš* et *Anittaš*.

De ce que je viens de dire, il résulte que la ville de *Néšaš* fut au moins durant quelques dizaines d'années (sinon peut-être durant un siècle), bientôt après l'invasion des Indo-Européens en Asie Mineure la capitale de leur premier grand empire. Dans ces circonstances la question se pose de savoir, si l'adverbe *nâšili* qui désigne dans le texte Keilschriftt. a. Bogh. V. no. 11, l. 3 les mots indo-européens-hittites *halugaš halugaš* à la différence des mots hattiens (*ha-[at-ti-]li*, l. 6) et lûites (*lu-û-i-li*, l. 22), n'est peut-être pas en rapport avec le nom de la ville de *Néšaš*. J'ai dit dans mon livre « Völker u. Sprachen d. alt. Chatti-Landes », p. 29 qu'aucun nom géographique *Nâš-* ne m'est connu dans les textes hittites et j'ai comparé alors *nâšili* avec le pronom hittite *-naš* « à nous, nous » (dat.-acc.), lat. *nos* etc., en le traduisant: « dans notre (langue) », in *nostra* (lingua), tchèque « *po našem* ». Cette explication ne pouvait pas être tout à fait satisfaisante, parce que nous avons déjà un pronom possessif de la 1<sup>ère</sup> pers. pl. dans le hitt. *anzel* « notre ». M. Forrer voulait d'abord (Sitz.-Ber. d. pr. Ak. d. Wiss. 1919, p. 1031) voir en *nâšili* un adverbe dérivé du nom de la ville de *Kaneš* (il appelle la langue hittite « la langue kanésite ») ce qui est naturellement tout à fait impossible; plus tard (Zeitschr. d. d. Morgenl. Ges. N. F. I. 191) il a déclaré que le mot *nâšili* ne désigne en rien la langue hittite et qu'il faut le considérer plutôt comme concernant une modalité du débit. Mais une telle explication du mot *nâšili*, qui est dans notre texte en parallélisme évident avec les autres mots, *hattili* et *lûili*, qui sont d'origine géographique, est tout à fait invraisemblable.

Notre traduction et notre interprétation de l'inscription du roi *Anittaš* nous procure, d'après mon opinion, la possibilité d'expliquer géographiquement aussi le mot *nâšili*. Aujourd'hui que nous savons que les Hittites indo-européens ont fondé leur premier grand empire dans la ville de *Néšaš*, il n'est que naturel de dériver le mot *nâšili*, malgré son *â*, du nom de cette



résidence du grand roi *Anittaš*. Il semble possible que *ê* soit ici dans le même rapport avec *â*, que l'est *e* avec *a* dans les formes verbales *ezzatteni-adanzi*, *ešzi-ašanzi*, *epzi-appanzi* etc. (voir mon livre *Sprache d. Hethiter*, p. 169 et suiv.). Cette alternance des voyelles s'expliquerait par le changement de l'accent, changement causé par le suffixe *-li*. On paraît moins autorisé à supposer ici un « Umlaut » *â* > *ê*, parce que l'existence d'une forme *\*Nāšaš* n'est pas attestée encore. Nous obtenons ainsi — ce qui est très important — par notre dérivation de l'adverbe *nāšili* du nom de la ville de *Nēšaš*, le vrai nom des Hittites indo-européens et de leur langue, nom qui nous manquait encore. On sait que le nom *hattili* « hittite » appartient plutôt à la couche ethnique préindo-européenne de la Cappadoce qui tirait son nom de la ville de *Hatti*. Si nous avons fait usage jusqu'à présent pour les Hittites indo-européens du nom « Hittites » et pour leurs prédécesseurs non-indo-européens du nom « Hattiens », ce n'était qu'un moyen artificiel pour distinguer ces deux couches de la population cappadocienne. Par une analyse approfondie de l'inscription du roi *Anittaš* et en nous servant des données de l'inscription *Keilschriftt. a. Bogh. V. no. 11*, nous apprenons maintenant que le nom vrai des Hittites indo-européens qui se sont emparés de l'empire hittite, est « Nésites » et le nom de leur langue indo-européenne, nommée jusqu'à présent « le hittite », — « le nésite » (*nāšili*).<sup>1)</sup> Comme les Hittites non-indo-européens étaient nommés d'après la ville de *Hatti*, les Hurrites d'après la ville de *Hurri*, les Accadiens d'après la ville d'Accad etc., de même les Hittites indo-européens étaient nommés « Nésites » d'après leur première capitale, la ville de *Nēšaš* ou plutôt *Nēsas*. Les inscriptions de Boghazkeui nous font donc connaître les couches ethniques suivantes dans l'est de l'Asie Mineure et dans les territoires voisins (comparer mon livre « *Völker u. Sprachen d. a. Chatti-Landes* »):

1. Les Hittites, peuple d'origine non-indo-européenne, venu en Asie Mineure probablement du Caucase au cours du IV<sup>e</sup> millénaire av. J.-C.; comparer *hattili* « dans (la langue) hittite ». Leur centre était la ville de *Hatti*, *Hattušaš*, aujourd'hui Boghazkeui. Ce peuple représente la plus ancienne couche connue de la population cappadocienne.

2. Les Lûites, la première vague (env. 2500 av. J.-C.?) des Indo-Européens, venus en Asie Mineure, très apparentés aux Nésites (voir no. 3). Comparer *lûili* « dans (la langue) lûite ». Leur centre était le pays *Lûya* ou *Arzava*, situé dans le sud de l'Asie Mineure.

3. Les Nésites, peuple d'origine indo-européenne, nommé jusqu'à

<sup>1)</sup> Le nom „Nésite“ avec *â* ne serait recommandable que dans le cas où l'on pourrait constater que la ville de *Nēšaš* s'appellait aussi *Nāšaš*.



présent « Hittites indo-européens » et venu en Asie Mineure à la fin du troisième millénaire av. J.-C. Comparer *nâšili* « dans (la langue) nésite ou nâsite ». Leur centre est la ville de *Nêšaš*, fondée, semble-t-il, par eux (voir plus bas) et à identifier probablement avec *Nyssa*, aujourd'hui peut-être Muradli Euyuk au sud de Halys. Les Nésites dont un deuxième centre était la ville de *Kuššara* (à identifier peut-être avec *Kuršaura-Garsaura-Ak-Seraï*? Ou plutôt avec *Giaur Kalessy*?), s'emparent bientôt aussi de la ville de *Ḫatti* qui devient plus tard (sous *Muršiliš I.*, env. 1810 av. J.-C.) leur capitale unique. Les Nésites sont donc en effet les fondateurs du grand empire hittite, représenté par les rois *Muršiliš I.*, *Šuppiluliumaš*, *Muršiliš II.* etc.

4. Les *Hurrites*, peuple d'origine non-indo-européenne, concentré particulièrement dans la Mésopotamie et la Syrie; leur capitale était la ville de *Ḫurri*, aujourd'hui probablement Urfa. Comparer *ḫurlili* « dans (la langue) hurlite ou hurrite ». Voir mon article « Die Länder Churri und Mitanni und die ältesten Inder » dans l'*Archiv Orientální* I. 91 et suiv. et cf. Ehelolf dans *Orient. Literaturzeit.* 1929, 323, n. 1.

5. Les *Mitanni* ou *Maiteni*, peuple d'origine indo-européenne, aryenne, plus exactement « indienne », concentré dans la Mésopotamie autour de la ville de *Vaššugganni*, aujourd'hui probablement Râs el-Ain. Voir mon article l. c. et *ibid.* p. 252 et suiv.

6. D'une importance secondaire sont les *Palâites*, les habitants de la ville de *Palâ* (comparer *Ibla* ou *Ipla*?), située peut-être dans le nord de la Syrie ou dans l'Arménie Mineure. Comparer *palâumnili* « dans (la langue) de *Palâ* ». Si les deux petits fragments, publiés par M. Forrer dans *Zeitschr. d. d. Morgenl. Ges. N. F. I.* 242, sont réellement écrits dans la langue de *Palâ*, on pourrait peut-être supposer que le palâite était une langue mixte, composée d'éléments hittites (*ḫattiens*) et d'éléments lûites. La ville de *Palâ* n'a d'ailleurs jamais joué un grand rôle politique. —

La langue hittite doit donc être nommée avec beaucoup de probabilité la langue nésite. Le nom « kanésite », proposé pour cette langue par M. Forrer (v. *Sitz.-Ber. d. pr. Ak. d. Wiss.* 1919, 1029 et suiv. et *Zeitschr. d. d. Morg. Ges. N. F. I.* 191 et suiv.), est par conséquent incorrect. Il est possible que les « chanteurs de la ville de *Kaneš* », nommés souvent dans les rituels hittites, aient chanté les chants nésites; mais cela n'a rien à faire avec le nom de cette langue. On peut, semble-t-il, supposer qu'il y avait à *Kaneš* une célèbre école de chant où l'on cultivait particulièrement les chants nésites. La ville de *Kaneš* qui était située assez près de la ville de *Nêšaš*, fut entraînée probablement assez tôt dans la sphère politique du royaume de *Nêšaš*. Il est par conséquent très probable qu'elle eut bientôt aussi une nombreuse population nésite, indo-européenne. Aux époques postérieures on ne put recourir dans le service religieux aux chanteurs de la ville de *Nêšaš*, parce que cette ville apparemment perdit toute son



importance, lorsque la ville de *Hattušaš* devint la capitale de l'empire uni. Elle n'est jamais nommée dans les textes de l'empire hittite nouveau.

A l'époque ancienne, je trouve encore une mention isolée de la ville de *Nêšaš* dans l'inscription Keilschriftt. a. Bogh. III. no. 40, face 13, qui traite peut-être (cf. Forrer, Bogh.-Texte i. Umschr. II. p. 8\*) des événements du règne du roi *Hantiliš I.* (18<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). Cette mention est d'autant plus importante qu'elle nous montre — si je ne me trompe — de quelle réputation militaire cette ville jouissait encore au 18<sup>e</sup> siècle av. J.-C. D'après ce passage l'ennemi hurrite menace le pays. Le danger inspire à deux guerriers le chant de guerre suivant (I. 13—15) :

*aluNe-š[a-aš<sup>ki</sup> TÚG.Ĥ]I.A aluNe-ša-aš<sup>ki</sup> TÚG.ĤI.A*  
*ti-ia[-am-mu t]i-ia*  
*nu-um-mu an-na-aš-ma-aš kat-ta ar-nu-ut*  
*ti-ia-am-mu ti-ia*  
*nu-um-mu ú-va-aš-ma-aš kat-ta ar-nu-ut*  
*[t]i-ia-am-mu [t]i-ia*

Je traduis ce chant :

« Les vêtements de *Nêšaš*, les vêtements de *Nêšaš*,  
viens auprès de moi, viens  
et apporte (les) moi, ma mère, avec (toi),  
viens auprès de moi, viens  
et apporte (les) moi, mon fils, avec (toi),  
viens auprès de moi, viens! »

Ce chant, le plus vieux chant indo-européen, qui remonte au 18<sup>e</sup> siècle av. J.-C., est très intéressant aussi du point de vue de la forme poétique. Sa régularité, son parallélisme, son refrain *tijammu tija* sont très remarquables. Si je l'ai traduit correctement, les guerriers hittites demandent ici à leurs mères et à leurs fils de leur apporter les vêtements de guerre de la ville de *Nêšaš* qui leur garantiront apparemment une victoire certaine sur l'ennemi. Remarquons encore que le nom de la ville de *Nêšaš* n'est pas écrit ici avec sa voyelle première longue; est-ce que cet *ê* était peut-être originairement bref?

La ville de *Nêšaš* ne nous est pas connue à l'époque préhittite de l'Asie Mineure, par les textes de Sargon et de Narâm-Sin d'Accad ou les inscriptions du Kultépé. Elle apparaît soudain au 20<sup>e</sup> siècle av. J. C., au temps de l'invasion des Hittites indo-européens en Asie Mineure, pour devenir tout de suite leur centre politique; et bientôt — après quelques siècles — elle tombe en oubli, quand elle est supplantée par la nouvelle capitale hittite, la ville de *Hattušaš*. *Nêšaš* paraît avoir été fondée par les Hittites indo-européens eux-mêmes. Son nom semble d'origine indo-européenne; voir l'alternance des voyelles *Nêšaš*, mais — *nâšili*. Les Hittites indo-européens, les Nésites ont apporté probablement ce nom avec eux.



Le nom *Nēsas* rappelle un peu aussi le nom de la contrée *Ni(s)sāja*, Νησαῖον ou Νισαῖον πέδιον, située dans la Médie (et l'Hyrcanie) où les célèbres chevaux de *Nēsāja*, οἱ Νησαῖοι, Νισαῖοι, Νυσαῖοι ἵπποι des rois de la Perse étaient élevés. Voir la grande inscription de Darius de Bisutūn § 13, Strabon, Géogr. 525, 530, cf. 509, Kiepert, Lehrb. d. alt. Geogr. p. 68 et suiv. etc.

D'autre part on peut se souvenir ici de la contrée *Nēsiōtis*, Νησιῶτις, située d'après Ptolémée, Géogr. V. 8, 12 à l'est du fleuve Rha-Volga, quoiqu'on explique quelquefois ce nom par l'existence de nombreuses îles près de l'embouchure de la Volga. Comparer d'ailleurs aussi la ville et le fleuve de *Nēsis* (Νῆσις; aujourd'hui Sotchi), situés au nord-ouest de Pityūs sur la Mer Noire (v. Arrien, Per. P. Eux. 18, Ptol. Géogr. éd. Müller I. 917, n. 13 et Kiepert, *Formae orb. ant.* VII. p. 2). Il paraît assez hardi de vouloir expliquer notre *Nēsas* et le nom *Nis(s)āja-Nēsāja* par l'hypothèse que nos Nésites et aussi les éleveurs médiques des chevaux de *Nēsāja* sont venus dans leurs pays postérieurs d'une contrée, nommée également *Nēsas* et située dans la Sarmatie (mais voir aussi ici n. 3). En tout cas notre *Nēsas* et le médique *Nēsāja* nous apprennent qu'il ne faut pas expliquer chaque nom géographique, commençant par *nēs-*, par un renvoi au gr. νῆσος.<sup>1)</sup>

Nos identifications géographiques sont aussi très importantes pour la question de savoir où étaient les sièges principaux des Hittites indo-européens, des Nésites, dans l'Asie Mineure. Il est très probable que c'est particulièrement dans le centre du pays, au sud de Halys que les Nésites se sont installés: dans la Morimène, la Garsauritide et dans les environs de Mazaca et *Kaneš-Kultépé*.<sup>2)</sup> Si *Kuššara* était en effet — Giaur Kales-sy, ils seraient aussi à l'ouest de Halys, dans la Galatie.<sup>3)</sup> Au sud de l'Asie Mineure, dans *Lûya* ou *Arzava*, il y avait particulièrement des Lûites, au nord de Halys, dans le territoire de la ville de *Ḫattušaš* particulièrement les Hittites (*Ḫattiens*). Mais bientôt, grâce à leurs victoires militaires, les Nésites se sont répandus, naturellement d'une façon inégale, dans tous ces pays.

<sup>1)</sup> Le nom *Nēsa-s* (*Nesa-s?*) pourrait appartenir à la racine indo-européenne \*nes-, gr. νέομαι „venir, revenir, retourner“, νόσος „retour“, ναίω, fut. νάσσομαι „habiter“, νεός, ναός „demeure de la divinité, temple“, skr. *násatē* „se réunir, s'associer“, *ásta-*, av. *asta-* „domicile, lieu natal“ etc. (cf. Walde-Pokorny, Vgl. Wb. d. idg. Sprachen II. 334 et suiv.). Il signifierait en ce cas „demeure, domicile, lieu natal“.

<sup>2)</sup> Il est très intéressant de constater que l'activité des Assyriens en Asie Mineure s'étendait de même particulièrement sur les territoires, situés au sud de Halys. Dans ce cas, ils y étaient probablement attirés par la richesse relativement plus grande de ces contrées.

<sup>3)</sup> En ce cas, la question se poserait de savoir, si les Nésites, comme plus tard les Phrygiens, les Thraces, les Arméniens et les Celtes (en Galatie) ne sont pas venus en Asie Mineure par le Bosphore.











Déjà les noms des premiers rois hittites ont le caractère des noms des rois hittites postérieurs; voir aussi le nom du dieu de *Nēšaš*, *Šiušummiš*, *Šijušmiš*, *Šiunašummiš*. Il est très probable que de même la langue de ces Indo-Européens ne différait pas beaucoup de la langue nêsite, comme nous la connaissons par les textes de *Šuppiluliumaš* etc., abstraction faite naturellement des nombreux mots hittites (hattiens), empruntés par les Nêsites dans l'intervalle séparant ces deux époques. Il est par conséquent très probable qu'une très grande partie des éléments non-indo-européens de la langue nêsite provient déjà de la patrie originaire de ces Indo-Européens, située probablement au nord de la Mer Noire. Comme les Nêsites qui sont maintenant — outre les Lûites — les plus anciens Indo-Européens connus, étaient un peuple de la périphérie de la patrie primitive des Indo-Européens, il est presque sûr que leur langue a emprunté là déjà beaucoup d'éléments étrangers, particulièrement dans le domaine du lexique, à leurs voisins non-indo-européens.

---



## DER GOTT AUSSER FUNKTION.

Von

*Albert Wesselski.*

Von dem Würgengel, der die ägyptische Erstgeburt geschlagen, die jüdische aber verschont hat (Exodus, 12, 23), ob er nun schon in der ältesten Form der Sage das Amt der Vertilgung versieht oder ob er ein späterer Ersatz für Jahwe ist, der zuerst selber der Vertilger gewesen wäre, führt eine lange Entwicklung zu dem Tode, wie ihn die Choreae Machabaeorum darstellen, und dem Gerippe mit der Sense, der seit Jahrhunderten gangbaren Allegorie. Bei dieser Bildentstehung und -wandlung mögen jüdische Ideen mitgewirkt haben, der Jäger mit dem Netze — und dem Pfeile? —, wie ihn Herder schildert (Wie die Alten den Tod gebildet haben, 11. Brief), bis zu dem Engel mit dem feurigen Schwerte des Talmuds (s. J. Scheftelowitz, Das Schlingen- und Netzmotiv, 1912, 10 f., dens., Alt-palästinensischer Bauernglaube, 1925, 10 f.), und alte Vorstellungen mitteleuropäischer Herkunft können bei dieser Versinnbildung des Vollstreckers eines höhern Willens im Spiele sein (J. Grimm, DM<sup>4</sup>, 804 f.), aber im allgemeinen darf man wohl mit Wundt sagen (Völkerpsychologie, VI, 32, 378 f.), daß es sich hier ursprünglich nicht um eine mythologische Personifikation von Namen, sondern um volle Wirklichkeit handelt: der Tod ist nur dem Denker eine Zustandsänderung, ein Übergang; dem Volke ist er ein richtiges Wesen, ein Dämon, ein Gott.

Als Dämon, ähnlich dem Teufel, und ebenso als Leibhafter tritt er in Hans Sachsens Meistergesang Der Tod auf dem stüellein auf, geschrieben am 27. April 1551: Von einem Bauer, dem St. Petrus die Erfüllung dreier Wünsche gewährt hat, wird er auf einen Stuhl gelockt, und dort muß er, gemäß dem letzten Wunsche, bleiben, bis ihm erlaubt wird, aufzustehen. Da sitzt denn der Tod — über sein Aussehen wird nichts gesagt, und daß ihn der Bauer erkannt hat, verdankt dieser seinem ersten Wunsche — dreißig lange Jahre lang, und in dieser ganzen Zeit, die der Verjährungsfrist entspricht, stirbt kein Mensch auf Erden, fährt kein Mensch gen Himmel. Nun greift der hl. Petrus ein, und der Bauer läßt den Tod, gegen das Versprechen weiterer hundert Lebensjahre, ziehen. Über die Quelle, die Hans Sachs benützt hat — eine eigene Erfindung ist wohl ausgeschlossen —, ist noch nichts bekannt geworden; bekannt aber sind zahllose volkstümliche Geschichten, die mit größerm oder geringerm Geschick die Verwirrung schildern, die entstehen müßte, wenn der Tod verhindert würde, seine Funktion auszuüben. Ein sizilianisches Märchen (Gius. Pitre, Fiabe, novelle



e racconti, 1875, III, 57), dessen Held den Tod in eine Flasche gesperrt hat und ihn darin „tanti anni“ festhält, berichtet, überall habe man Greise mit so langen Bärten gesehen, „ch'era un spittaculo“, drastischer schon schildert Domenico Batacchi in der von Goethe so sehr geschätzten Versnovelle *La vita e la morte di Prete Ulivo* — den Stoff will er von seiner Großmutter oder seiner Amme haben — die Folgen, die sich ergeben, daß die Tödin nur drei Tage auf einen Baum gebannt bleibt (*Opere*, 1910 f., I, 12):

Grave scandalo intanto in ogni loco  
 nascer si vide; niuno più moria;  
 nel Paradiso, o dell'eterno fuoco  
 nell'orrenda magion, niun comparia;  
 e il Diavol, bestemmiando in su la porta,  
 sciamava: Affé di Dio, la Morte e morta!

oder, wie es 1812 A. F. Langbein, der aus dem Prete Ulivo einen Kernmann von ehrbarem Stande, Philemon mit Namen, gemacht hat, ausdrückt (*Sämtliche Gedichte*, 1854, II, 222):

Indeß ward auf Erden kein Leben verkürzt.  
 „Was heißt das?“ fragte der Teufel bestürzt:  
 „Kein Seelchen erscheint! Ist der Tod denn gestorben?  
 Wer hat mir den fleißigen Kundmann verdorben?“

und eine ganz breite Nutzenanwendung zieht das von Th. Vernaleken (*Mythen und Gebräuche*, 1859, 92 f.) nach einer Überlieferung aus der Gegend von Tabor erzählte Märchen: „Weil nun aber nichts sterben konnte, so überfüllte sich die Erde mit Würmern, Heuschrecken und andern Tieren, die alles auffraßen, was auf dem Felde war, und es fehlte auch an Fleisch, weil man kein Tier töten konnte“, was dann K. J. Erben (*České pohádky*, 1924, 11f.), indem er den Helden selber versuchen läßt, ein Schwein, eine Gans und Tauben abzustechen u. s. w., in mehr literarischer als volkstümlicher Weise ausgeschmückt hat; am einfachsten macht es sich das 82. der KHM, das die Brüder Grimm aus Weitra („in Deutschböhmen“) erhalten haben: in den sieben Jahren, die der Tod auf dem Baume sitzen muß, „is koan Mensch nit gstorben.“

Ein wenig ausführlicher sind allerdings die Brüder Grimm in einem andern Märchen, das sie 1840 als 177. Stück aufgenommen haben; hier ist es der Tod selber, der, nachdem ihn ein Riese niedergeschlagen hat, jammert: „Was soll daraus werden, wenn ich da in der Ecke liegen bleibe? es stirbt niemand mehr auf der Welt, und sie wird so mit Menschen angefüllt werden, daß sie nicht mehr Platz haben, nebeneinander zu stehen.“ Dieses sogenannte Märchen ist dem zuerst 1563 erschienenen *Wendunmuth* von H. W. Kirchhof entnommen, aber von dieser Todesklage des Todes



findet sich dort kein Wort (vgl. H. Hamann, *Die literarischen Vorlagen*, 1906, 129, wo die Fassung Kirchhofs der Grimmschen gegenübergestellt ist); sie ist also ein Einschiebsel. In den KHM<sup>3</sup>, III, 1856, 249 heißt es, daß „der letzte Teil“ des Märchens auch in dem lateinischen Aesop von Joachim Camerarius von 1568 stehe; es handelt sich jedoch nicht nur um den letzten Teil, sondern um das ganze Märchen, und Kirchhof hat, wie sich unschwer erkennen läßt, einfach die Erzählung von Camerarius, die sich übrigens schon in der ersten Ausgabe von dessen Fabeln findet (1538), ihres klassisch sein sollenden Gewandes, soweit ihm dieses auffiel, entkleidet <sup>1)</sup>: bei ihm besteht ein großer, starker Riese den Kampf mit dem Tode und läßt ihn ohnmächtig und kraftlos liegen, während Camerarius an die Sage von Alkestis oder das sie bahandelnde Spiel von Euripides anknüpft, so daß es Herakles ist, der den Tod schnaufend und ohnmächtig hat liegen lassen (*Historia vitae fortunaeque Aesopi*, Lipsiae, 1544, 402, *Fabulae Aesopicae*, Lipsiae, 1570, 375).

Der Gott Thanatos aber — bei Camerarius heißt er Letum — ist nicht nur von Herakles, der ebenso Geras, das Alter, besiegt hat, sondern auch, und in viel folgenschwererer Art, von Sisypchos überwunden worden; der fesselte ihn mit starken Banden, so daß kein Mensch mehr sterben konnte, bis ihn Ares befreite. Die Ähnlichkeit dieses Mythos mit dem Märchen vom Spielhansel ist schon Friedr. Gottl. Welcker aufgefallen, Erwin Rohde hat sie notiert, Joh. Bolte und Jiří Polívka verzeichnen sie selbstverständlich, und dies tut auch O. Waser in Roschers Lexikon, vo. Thanatos. Das Drama von Euripides nun, wo Herakles seines Gegners „schamlosen Leib mürbe machte, dessen Glieder nur so herumwirbelten“, mag ja, wie Wilamowitz und Dieterich meinen, ein burleskes Satyr-Spiel oder ein Lustspiel gewesen oder geworden sein, und sicher ist die Überlistung des Todes mit so einfältigen Mitteln, wie sie in den mittelalterlichen und den jungen Märchen vor sich geht, nur durch Vermenschlichung und daher Herabziehung des Engels oder Dämons, also nur parodistisch möglich; anders aber verhält es sich mit der Erzählung von Sisypchos und Thanatos, wie sie Pherekydes, unser ältester Gewährsmann für die griechische Sage von dem Tode außer Funktion, überliefert hat, und anders auch mit den entsprechenden Mythen Indiens.

Keinerlei Spur von Spott oder auch nur Humor verrät eine Erzählung des Mahābhārata (I, 197, 1—8), wo schon eine Abhaltung Yamas, hervorgerufen durch seine Beschäftigung bei einem von den Göttern dargebrachten Opfer, hinreicht, daß er seine eigentlichen Pflichten nicht erfüllen kann: die Zahl der Menschen wächst beträchtlich, und die Götter beschwerten sich bei Brahman, daß kein Unterschied mehr sei zwischen

<sup>1)</sup> Behalten hat er außer den Fiebern und sonstigen Krankheiten auch den letzten Boten des Todes, dessen homerischen „germanum fratrem, veterosum illum saporem“, und dieser kehrt auch in der Fassung der KHM wieder.



ihnen und den Sterblichen; Brahman tröstet sie: Yama werde sein Wesen teilen, die eine Hälfte sollten die Götter mit ihrer Kraft erfüllen, und dann werde er Tausende Menschen hinwürgen. So wird es auch gewesen sein; denn weiteres erfahren wir nicht. In Somadevas Kathāsaritsāgara wird gelegentlich (Tawney, II, 187) kurz erwähnt, Śiva habe, ärgerlich wegen Śvetas<sup>1)</sup>, den Tod verbrannt, ihn aber, weil das nötig geworden sei, wieder geschaffen, und ebenso ist es Śiva, der bei einem andern Anlaß den Tod tötet (s. H. W. Schomerus, Śivaitische Heiligenlegenden, 1925, 296); dieser Mythos sei auszugsweise in der Form wiedergegeben, wie ihn der Venezianer Nicolao Manucci, der die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts in Nordindien verbracht hat, in seiner *Storia do Mogor* erzählt (Transl. by W. Irvine, 1907 f., III, 26—28):

Den kinderlosen Rṣi Mṛkaṇḍa fragt Śiva, an den er sich betend gewandt hat, was ihm lieber sei: mehrere Söhne zu erhalten, die lange leben, aber schlecht sein würden, oder einen einzigen guten Sohn, der jedoch nicht werde älter werden als sechzehn Jahre. Der Rṣi entscheidet sich für den einen Sohn; er nennt ihn Mārkaṇḍeya. Als dieser, der sich ebenfalls der Śiva-Verehrung hingegeben hat, sechzehn geworden ist, kommen ihn Yamas Sendlinge holen, müssen aber, da er sich zu sterben weigert, unverrichteter Dinge abziehen. Erbozt, besteigt Yama selber seinen Büffel und reitet zu Mārkaṇḍeya, um ihn zu überzeugen, daß er, da Śiva seinem Vater für ihn nur ein Alter von sechzehn Jahren versprochen habe, kein längeres Leben beanspruchen könne. Mārkaṇḍeya aber gibt nicht nach, schließlich klammert er sich an das Liṅga, und Yama wirft die Schlinge um seinen Hals und um das Liṅga, um ihn samt diesem, das er nicht losläßt, wegzuschleifen; da springt Śiva aus dem Liṅga und schlägt den Tod tot. Nun ist die Menschheit ohne Vertilger, und sie vermehrt sich so rasch, daß die Erde unter ihrer Last ächzt. Die Welt ist gezwungen, bei den Göttern Hilfe zu suchen, und diese gehen allesamt zu Śiva. Seine Verantwortung erachten sie nicht für genügend, daß deswegen die Welt die unzähligen Bewohner zu tragen und deren Unterhalt zu bestreiten haben sollte, und mit solchen Gründen bewegen sie Śiva, den Tod ins Leben zurückzurufen und ihm die alte Macht wieder zu verleihen. Yama befiehlt sofort einem Ausrufer, zu verkünden, daß alle Alten ohne Verzug sterben müßten; der Ausrufer aber betrinkt sich und verkündet zuerst: Yama, der König des Todes und Herrscher der Hölle, ordnet an, daß jede Frucht, ob roh oder reif, jede Blüte und jedes Blatt von den Bäumen zu fallen hat. Seither sterben nicht nur die alten Leute, sondern auch die jungen und die Kinder, während zuvor nur die Greise dem Könige des Todes verfallen waren.

<sup>1)</sup> Über diesen Śveta und was er Śiva angetan hat, schweigt nicht nur Tawney, sondern auch sein neuer Herausgeber; was über ihn im Rāmāyaṇa steht (VII, 78), daß ihn nämlich Brahman verflucht hat, seinen eigenen Leib zu essen, bis u. s. w., hat mit dieser Geschichte augenscheinlich nichts zu tun.



Śiva, der Humorlose, hat aber nicht nur Yama, den Todesgott, der einem seiner Verehrer an den Leib wollte, sondern auch Kāma, den Gott der Liebe, der an ihm selber seine Macht zu erproben versuchte, außer Funktion gesetzt: durch einen einzigen Blick verbrannte er ihn zu Asche oder machte ihm alle Glieder welken (Mahābhārata, XII, 190, 10; Rāmāyana, I, 23, 10 f.), und erst auf das Flehen der Götter hin erhielt er seinen Körper zurück (Kālidāsa, Kumārasambhava, VII, 92 f.). Darein willigte Śiva nur, „um der Vernichtung der geschaffenen Wesen vorzubeugen“ (Kathāsaritsāgara, I, 156), also auf daß nicht Folgen einträten, wie sie in dem Märchen von Amor und Psyche die Möwe, der geahnten Zukunft vorgreifend, der Mutter des verschwundenen Liebesgottes schildert: Lust, Witz und Anmut sind von der Erde gewichen, alles ist wild, roh und ungestalt, Ehe, Freundschaft, Kindesliebe kennt man nicht mehr, und überall herrschen die häßlichsten Ausschweifungen, die abscheulichsten Laster.

Zu dem indischen Mittelalter und dem klassischen Altertum stellen wir, nicht später als dieses, die jüdische Neuzeit. Eine talmudische Parabel (Joma, 69<sup>b</sup>) erzählt: Die Juden, denen Gott den Satan überliefert hatte, worauf sie ihn in einen bleiernen Kessel verschlossen<sup>1)</sup>, beteten dann noch um die Auslieferung der Wollust (Jezer harā), und Gott tat ihnen auch diesen Gefallen. Der Prophet Nehemia aber warnte das Volk, diesen Dämon zu töten, weil sonst die Welt aufhören würde, und so hielten sie ihn nur in Fesseln. Als sie jedoch nach drei Tagen ein frisches Ei suchten, fanden sie im ganzen israelitischen Lande keines (Aug. Wünsche, Der babylonische Talmud, 1886 f., I, 1, 375; Leop. Dukes, Rabbinische Blumenlese, 1844, 127). Und während sich der Rabbi begnügt, beispielsweise das Ergebnis einer Entwicklung aufzuzeigen, die naturgemäß eintreten muß, wenn der Dämon der Sinnlichkeit außer Funktion ist, gibt das uralte Epos von der Höllenfahrt der Göttin Istar eine Schilderung, was für unmittelbare Folgen die Ausschaltung der Liebesgottheit hat (Ebeling bei Großmann, Altor. Texte zum Alten Testament<sup>2</sup>, 209):

Nachdem Istar in das Land ohne Heimkehr hinabgestiegen ist,  
bespringt der Stier die Kuh nicht, beugt sich der Esel nicht  
(mehr) über die Eselin,  
beugt sich der Mann nicht (mehr) über das Weib auf der  
Es schief der Mann an seiner Stätte, [Straße.  
es schief das Weib für sich allein (?).

Diesen Mythos von Istar wieder oder, besser, diese Verse, die zeigen, wie sich ihr Verschwinden von der Erde auswirkt, vergleicht O. Gruppe (Griech.

<sup>1)</sup> Ebenso wirft in der Apokalypse (20, 1—3) der Engel des Himmels Satan in den Abgrund und schließt zu und legt Siegel darauf.



Mythol., 1188) jener Stelle des Hymnos an Demeter (v. 304—312), wo es heißt, Demeter habe, nach dem Raube ihrer Tochter, keinen Samen mehr keimen lassen, umsonst hätten die Rinder den Pflug durchs Feld gezogen, vergeblich habe man Gerste in die Saatflur gestreut; den Menschen habe Hungersnot gedroht, den Bewohners des Olympos das völlige Ausbleiben der Opfer. Das ist aber nicht die einzige Parallele der zwei Mythen: so wie Ea den Götterdiener Ašušnamir zu Ereškigal schickt, um die in der Unterwelt gefangen gehaltene Istar zu befreien, ebenso schickt Zeus den Götterboten Hermes in den Hades hinab, um die geraubte Kore (Persephone) zurückzuholen, und diese Übereinstimmung wäre an sich wohl geeignet, Gruppen nur auf dem den zwei Geschichten gemeinsamen Motiv der Gottheit außer Funktion aufgebaute Meinung zu stützen, eine dem Demeter-Mythos verwandte Sage müsse aus dem Orient in den boiotischen Legendenbestand übergegangen und von dort nach Eleusis gekommen sein. Während es aber bisher, trotz der Behauptung von Alfr. Jeremias (Handbuch, 1913, 67), nicht gelungen ist, die Erzählung von Istars Höllenfahrt als einen Kalender-Mythos in dem Sinne der sterbenden und wiedererstehenden Vegetation zu erweisen — geschweige denn in dem Sinne des Hinabsinkens und Heraufsteigens der Gestirne —, deutet der Umstand, daß sich Demeter zufrieden geben muß, daß Kore oder Persephone ein Drittel des Jahres in der Unterwelt verbleibt, umso klarer in dieser Richtung, und der solchermaßen aitiologische Charakter des Mythos erinnert, weit mehr als an die babylonische Istar-Legende, an eine indische Sage von dem Monde.

Dies trifft zwar schon in ihren ältesten Fassungen zu, in dem Kāthaka und der Taittirīya-Saṃhitā (Albr. Weber, Berliner Sitzber., 1862, 275 f.), aber wir wählen zur Wiedergabe die ausführlichere Darstellung des Mahābhārata (IX, 35, 40—79), weil diese auch die Folgen aufzeigt, die sich aus dem Funktionsverlust des Gottes ergeben: Soma hatte von Dakṣa dessen siebenundzwanzig Töchter (die Sternbilder) zu Gattinnen erhalten, alle von erlesener Schönheit, aber die schönste von allen war Rohiṇī; diese schloß er daher besonders in sein Herz und vernachlässigte darob ihre sechszwanzig Schwestern. Da beklagten sie sich bei ihrem Vater, und er ermahnte Soma, aber es nützte nichts, und auch nach der zweiten Klage und der zweiten Ermahnung blieb alles beim alten; bei der dritten Klage seiner Töchter jedoch fluchte Dakṣa seinem Eidam die Schwindsucht (yakṣman) an den Leib, und so wurde Soma von Tag zu Tag dünner und schwächer. Mit dem Dahinschwinden des Mondes verfiel auch das Wachstum der Pflanzen, ihre Säfte trockneten ein, sie wurden geschmacklos und verloren ihre Kräfte, und weil so die Pflanzen fehlten, begannen auch die Lebewesen zu sterben; durch das Dahinschwinden Somas zehrten sich alle Geschöpfe ab. Nun befragten die Götter Soma über die Ursache seiner Veränderung, und er erzählte ihnen von dem Fluche und der Schwindsucht, und sie gingen zu Dakṣa, und sagten zu ihm: „Der Mond ist



wahrhaftig abgezehrt, und von seinem Körper ist nur noch ein kleiner Teil zu sehen; durch sein Dahinschwinden schwinden alle Geschöpfe dahin und ebenso alle Kräuter und Pflanzen, und durch ihr Dahinschwinden leiden auch wir Abzehrung, und was soll ohne uns aus der Welt werden?“ Nun verkündete Dakṣa: „Der Mond soll seine Gattinnen gleichmäßig behandeln. Nach einem Bade in Prabhāsa, wo sich die Sarasvatī in das Meer ergießt, wird er seine Kräfte wiedergewinnen, und fortan soll er in der einen Monatshälfte täglich ab-, in der andern zunehmen.“ Und Soma badete und wurde wie früher, und alle Geschöpfe lebten wieder in Freuden.

Dieser Mythos, der heute noch lebendig ist (Will. Crooke, *Religion and Folklore of Northern India*, Ed. by R. E. Enthoven, 1926, 37; Helm. v. Glasenapp, *Der Hinduismus*, 1922, 48), findet sich im Mahābhārata noch ein zweites Mal (XII, 342, 57), allerdings einigermaßen verändert und ohne die Erzählung von den furchtbaren Folgen, die das Aufhören der dem Monde zugewiesenen Funktion für Menschen und Götter hat; dafür bringt derselbe Gesang des großen Epos eine Schilderung, wie es der Welt erging, als sich Indra, erschrocken, daß er zweimal Brahmanenmord begangen, in einem Lotos-Stengel im Mānasa-See verborgen hatte<sup>1)</sup> und so für sie die schreckliche, königlose Zeit begann: Finsternis und Unwissenheit erhoben sich wider die Götter, die von den Ṛṣi gesprochenen Mantra büßten ihre Kraft ein, Rakṣasa erschienen aller Orten, die Veda drohten zu verschwinden, die Menschen verloren ihre Kräfte und wurden den Rakṣasa und andern Ungeheuern zu leichter Beute. Anders berichtet die Parallel-erzählung Mahābhārata, V, 10, 46 f.; diese Verse gibt Ad. Holtzmann (*Indische Sagen*, herausgeg. v. M. Winternitz, 1913, 144) so wieder:

Als Indra nun verschwunden war, da fiel kein Regen mehr herab,  
die Wälder verdorrten, die Flüsse versiegten, die Teiche waren  
wasserleer,  
die Erde war zerrissen, zerstört, und Not und Elend überall<sup>2)</sup>.

Wie sich schließlich die Götter helfen, wie sie es Indra ermöglichen, seine Funktion wieder aufzunehmen, gehört nicht hierher.

Ähnlich, wie alles drunter und drüber geht, als sich Indra verbirgt, geschieht dies auch, als sich Agni, das Feuer, aus der Welt zurückzieht. Die Erzählung von seiner Flucht aus Furcht vor dem Opferdienst und von

<sup>1)</sup> Über die Sage von Indra und Vṛtra in den Veda und den Brāhmaṇa — die Flucht Indras wird schon im Rīgveda erwähnt — handelt Alfr. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, III, 1902, 173—257; nach ihm (246) ist die Sage im Mahābhārata ihres Ursprungs entkleidet und in dem letzten Stadium der Entwicklung angelangt.

<sup>2)</sup> Zu dieser Darstellung, die nach Hillebrandt, III, 243 im Gegensatz zu dem stünde, was man aus den alten Quellen wisse, vgl. die im Devībhāgavata, Transl. by Swāmī Vijnānananda, Allahabad, 1921 f., 506.



seinen verschiedenen Verstecken in den Wassern und in den Hölzern kennt schon die ganze vedische Literatur (Hillebrandt, II, 137f; *Sacred Books of the East*, XII, 47, 552; L. v. Schroeder, *Arische Religion*, II, 484 f.), aber das ist erst der Anfang des uns interessierenden Mythos, und in der Kleinen Ausgabe seines großen Werkes nennt Hillebrandt (51) als Beispiel, wie die ursprüngliche Geschichte von der spätern Zeit, ohne völlige Verleugnung der Grundanschauung, mit Zusätzen erweitert und umgewandelt worden ist, Kathāsaritsāgara, XX, 74 f. (Tawney, I, 156): Śiva will, da ihn Brahman und Indra bitten, den Asura Tāraka zu vernichten, einen Sohn zeugen, der das vermögen würde; auf den Wunsch der Götter stimmt er auch zu, daß der Liebesgott wiedergeboren werde, und gibt sich ihm selber zur Einwirkung preis. Aber hundert Jahre vergehen, ohne daß Gaurī auf Nachkommenschaft hoffen dürfte, und da rufen sich die Götter auf Brahman Befehl Agni ins Gedächtnis. Dieser, in der Meinung, der Widersacher des Liebesgottes sei unwiderstehlich, entflieht vor den Göttern in die Wasser. Ähnlich wie Somadeva erzählt sein Zeitgenosse, der arabische Reisende Al-Bērūnī in seinem 1030 verfaßten Werke über Indien (Ed. by E. C. Sachau, 1888, II, 140 f.), und als seine Quelle nennt er ein Viṣṇu-Dharma; hier wird Agni, der Śiva und seine Gattin aus Angst, sie könnten ein Feuer gleich ihm zeugen, vernichten will, aussätzig und verbirgt sich in seiner Scham in der Unterwelt. Bei Somadeva und bei Bērūnī folgt nun die Suche der Götter nach dem Verschwundenen, den sie nicht entbehren können, samt dem Verrate seines jeweiligen Aufenthalts durch die Frösche, die Elefanten und die Papageien. Für den hier belanglosen ersten Teil der Geschichte, wie sie der Araber mitteilt, hat G. Bühler auf ein kaschmirisches Viṣṇu-Dharmōttara hingewiesen (*The Indian Antiquary*, XIX, 399) und darnach in Einzelheiten Bērūnīs Text korrigiert; für den zweiten Teil aber, beginnend mit dem Auftreten Agnis, nimmt er eine andere literarische Quelle oder mündliche Überlieferung an. Sehr nahe steht nun der Fassung Somadevas, aber auch Bērūnīs eine Geschichte des Mahābhārata (XIII, 84, 58 f.): Für Śiva und Gaurī treten Rudra und Rudrānī ein, nicht Agni ängstigt sich vor ihrem künftigen Sprößling, sondern die Götter tun das, und Tāraka, den sie verderben wollen, soll durch einen Sohn Agnis und der Gaṅgā getötet werden; folgen die Flucht Agnis und der Verrat seiner Verstecke durch den Frosch, den Elefanten und den Papagei. Der Erzähler der Geschichte ist der Ṛṣi Vasiṣṭha, und gehört hat er sie in dem Purāṇa.

In keiner dieser Fassungen, weder in den vedischen, noch in der epischen, aber auch nicht in den spätern, wie sie bei Bērūnī und Somadeva vorliegen, wird etwas über die Folgen gesagt, die Agnis Verschwinden für die Welt hat; wohl aber geschieht dies an andern Stellen des Mahābhārata; so III, 222, 330— nach Ad. Holtzmann, Agni, 1878, 13, würde auch sie auf einem Purāṇa beruhen—: „Als Agni so verschwand, waren die Welten mit



Furcht erfüllt“, I, 7, 13 f.: „Beraubt der Om und Vaṣat, der Svadhā und der Svāhā, verzweifeln alle Geschöpfe über den Mangel des Feuers... Die drei Welten gerieten in Verwirrung durch das Aufhören der Opfer und der Gebräuche ob des Verlustes des Feuers“, und V, 16, 2 spricht Brhaspati Agni an: „O Verzehrter der Opfer, deiner beraubt, ist die Welt auch schon vernichtet.“<sup>1)</sup>

Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang auch die Sage der Edda von dem Raube Iduns, durch den die Götter schwer betroffen werden, weil sie ohne Iduns Äpfel grau werden und vergeisen müssen (s. Uhland, Schriften z. Gesch. d. Dichtung u. Sage, VI, 66 f.; F. v. d. Leyen, Das Märchen in den Göttersagen der Edda, 1899, 32 f.), sicher aber fallen in die Reihe der zu Untätigkeit gezwungenen Götter noch die Dämonen, die, wie der Tod des sizilianischen Märchens oder der Satan der jüdischen Legende, in Flaschen oder ähnlichen Behältern verschlossen werden, damit sie kein Unheil mehr anrichten können, ebenso die in Bäume verflochtenen Krankheiten oder irgendwohin gebannten Seuchen, die, solange der Zwang andauert, keinen Schaden stiften, und schließlich auch das gefangene Unglück (Bolte-Polívka, II, 412—422); gleicherweise aber wären die Märchen zu erwähnen, die von dem Glück des Einzelnen erzählen, das durch den Schlaf an seiner Tätigkeit gehindert wird (R. Köhler, Aufsätze über Märchen, 1894, 99 f.), wie Zeus in der Ilias, als Hera Poseidon den Achaïern zu Hilfe rufen will, oder der saint Denis de France, der sich sagen lassen muß: „Tu somoilles et dorz, quant faüz tes homes liges tiens en est li gran torz“ (Grimm, DM<sup>4</sup>, Nachtr. 13). Aber all das liegt auf Randgebieten, und wenn wir sie durchwanderten, stießen wir stets auf neue Pfade und Wege, und schließlich kämen wir jetzt schon ganz ab von dem eigentlichen Gegenstande, dem unsere Untersuchung gilt: von dem Gotte, der die Tätigkeit, die ihm von seinen Schöpfern, den Menschen zugewiesen worden ist, zeitweise nicht

<sup>1)</sup> Noch anders wird Agnis Verschwinden erklärt in der Dharmaparikṣā des Jaina-Mönchs Amitagati und, kürzer, in Haribhadras Dhūrtākhyāna (s. die Dissertation N. Mironows, 1903, 32): Yama trägt die geliebte Chāyā (d. i. Schatten), aus Furcht, sie zu verlieren, in seinem Leibe, und diesen verläßt sie nur, wenn er eine gewisse Zeremonie vollzieht. Bei einer solchen Gelegenheit gelingt es Agni, sich mit ihr zu vereinigen; dann nimmt sie ihn in ihren Leib und läßt sich mit ihm von Yama verschlucken (über die Verwandtschaft dieser Geschichte mit der Rahmenerzählung von 1001 Nacht vgl. A. Wesselski, Märchen des Mittelalters, 1925, 186). Durch Agnis Abwesenheit gerät die Welt in schreckliche Not, da die Menschen ihre Speisen nicht mehr zubereiten können und die Götter ihrer Opfer entbehren. Vāyu, der Windgott, der auf Indras Befehl nach Agni gesucht und die ganze Welt vergeblich durchirrt hat, gibt den Göttern ein Mahl, und da erhält Yama dreifache Speise und drei Stühle. Auf seine verwunderte Frage antwortet ihm Vāyu, das geschehe Chāyās halber; nun bringt er Chāyā zum Vorschein und sie Agni; dieser flieht und versteckt sich in einem Haufen von Hölzern und Steinen. Seither bleibt er verborgen, und um ihn hervorzurufen, bedarf es jedes Mal einer Anstrengung. — Der Feuergott ist also außer Funktion, und um ihn in Funktion zu setzen, braucht es des Holzbohrers oder des Steinschlags.



mehr erfüllen kann, der, wenn man so sagen darf, seinen Lebensinhalt verloren hat, der nicht mehr er selber sein kann, kurz, dem Gotte außer Funktion.

Der Tod, die Liebe, das Feuer, ja die obersten Regenten selber sind auf einmal ausgeschaltet, und Unordnung bricht herein über die Welt, in der alles Tun und Geschehen so schön eingerichtet war; wie in einem Uhrwerk kein Rädchen fehlen darf, so darf kein Antrieb mangeln dem All. Der Gedanke ist derselbe in der Sage von Sisypheos und Thanatos wie in dem Mythos von Istar, in den Mythen und Geschichten von Agni, wie in den Erzählungen von Kāma oder Amor; Zeugung und Vernichtung müssen einander die Wage halten: das ist die allgemeine Erkenntnis, und wo die Lust zum Fabulieren besteht — wo fehlt sie? —, findet sich bald ein Geschichtchen, das diese Wahrheit auch denen darlegt, deren Verstand auf solche Krücken angewiesen ist. Sind nun alle diese Fabeleien voneinander abhängig oder untereinander verbunden? Ist anzunehmen, daß der babylonische Mythos Pate gestanden habe bei indischen, bei jüdischen? oder daß das Ringen zwischen Herakles und Thanatos eine Nachbildung des Kampfes zwischen Śiva und Yama sei? Mit Ja wären derlei Fragen zu beantworten, wenn Thanatos ein ins Griechische übersetzter Yama wäre, wenn es ohne Istar keinen Soma, keinen Jezer harā hätte geben können; ohne diesen Nachweis aber oder wenigstens den Nachweis der Wahrscheinlichkeit solcher Zusammenhänge darf wohl keine jener Fragen bejaht werden. Nicht einmal die gewiß auffallende motivische Ähnlichkeit der Mythen von Istar und Kore zwingt, die eine aus der andern abzuleiten; die Ähnlichkeit des Motivs erhellt ja schon aus der Ähnlichkeit oder Übereinstimmung des ganzen Komplexes. Wer durchaus Abhängigkeiten konstruieren will, mag es tun, aber in konsequenter Verfolgung dieses Gedankens müßte er schließlich zu der These einer Urreligion zumindest für die Völker Vorderasiens und Indiens kommen, zu einer einzigen, zentralen Urreligion, die sich mit den Mitteln der geoffenbarten Religionen verbreitet hätte. *Reductio ad absurdum*.

Für den Primitiven sind das Tier, der Baum, der Fluß, die Sonne, der Mond Wesen wie er selber, aber, da sie über Kräfte verfügen, die ihm nicht gegeben sind, höhere Wesen, und obwohl er nicht ahnt, was ein Begriff ist, begreift er sie unter Bezeichnungen, aus denen sich mit der Zeit der Begriff der Gottheit entwickelt. Und das Tier wird alt und schwach, der Baum zersplittert unter dem Blitzstrahl, der Fluß versiegt, die Sonne wird von der Dunkelheit verschlungen, der Mond, das geheimnisvollste Wesen von allen, schwindet dahin: das Tier tötet den Menschen nicht mehr, der Baum spendet ihm keinen Schatten, keine Frucht, der Fluß trinkt ihn nicht, die Sonne wärmt nicht, der Mond leuchtet nicht mehr; die Gottheiten haben ihre Funktionen eingestellt, glücklicherweise nur zeitweilig: der Fluß kommt wieder, der Mond füllt sich, der Himmel hellt sich auf, neben dem



gefallten Baume grünt ein anderer, und auch für das Tier tritt die Gattung ein. Bei den sichtbaren, fühlbaren Göttern mag also der Ursprung dieser Mythen liegen, die allesamt aitiologisch sein mußten, von denen sich die über die Eklipsen der Sonne und die Mondphasen noch heute nicht nur bei sogenannten Wilden finden.

Keineswegs soll hier für die animistische Theorie eine Lanze gebrochen werden, aber die Tatsache, daß ein als „göttlich“ empfundenen Wesen einfach zu sein oder zu wirken aufhört oder außer Funktion tritt, muß auf den urzeitlichen Menschen einen ähnlichen Eindruck gemacht haben, wie auf den Intellektuellen zu der Zeit der höchsten und mannigfachsten Entwicklung seiner Mythologie die Erkenntnis, daß der Macht der Götter schon wegen ihrer großen Zahl Grenzen gesetzt sind, die, wenn ein Gleichgewichtszustand herrschen soll, nicht überschritten werden dürfen.

In dem Bhāgavata-Māhātmya, einem spätern Anhängsel des Bhāgavata-Purāṇa, erzählt Nārada (G. A. Grierson in dem *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1911, 800 f.; R. Garbe, *Indien und das Christentum*, 1914, 274 f.), wie er ganz Indien durchwandert habe, ohne die Rechtschaffenheit finden zu können. Endlich stößt er an dem Ufer der Yamunā auf zwei im Sterben liegende Greise und eine sie beklagende junge Frau; diese antwortet ihm auf seine Frage, wer sie sei: „Ich bin Bhakti (die Gottesliebe), und das sind meine Söhne Jñāna (Erkenntnis) und Vairāgya (Begierdelosigkeit), und sie sind unter der Wucht der jetzigen Zeit alt und gebrechlich geworden; auch ich war schon an meinen Gliedern von Ketzern verstümmelt und der Schwäche verfallen, aber in dem Vṛṇḍa-Walde habe ich mich erholt und bin wieder jung und schön geworden.“ Und sie fragt, warum nicht auch ihre Söhne wieder jung geworden seien, und Nārada antwortet, Erkenntnis und Begierdelosigkeit hätten alt bleiben müssen, weil es niemand mehr gebe, der von ihnen etwas wissen will.

Jñāna und Vairāgya sind eben außer Funktion gesetzt auf dieselbe Weise, wie die Treue, das Maß und die Chariten bei Theognis (1135 f.), der von den Gottheiten nur noch Elpis auf Erden weilen läßt, gleich der Bhakti des Inders. In seinem Kommentar zu Theognis, freilich nicht zu dieser Stelle, teilt Melanthon (XIX, 77; s. auch Wander, *vo. Treue*, n<sup>o</sup> 38, 49, 72, 76, 84) eine Inschrift mit, die er in Frankfurt unter dem Bilde einer Jungfrau, die einen Kranz aus Jelängerjelieber flieht, gefunden hat:

Je länger je lieber ich bin allein,  
denn treu und warheit ist worden klein,

und eine Inschrift auf einem Hause in Oldersum (Ostfriesland) vom Jahre 1580 lautet (K. Euling, *Das Priamel*, 1905, 265; s. Wander, *vo. Wahrheit*, n<sup>o</sup> 143, aber auch n<sup>o</sup> 239, 240, *vo. Gerechtigkeit*, n<sup>o</sup> 28, 29, *vo. Glaube*, n<sup>o</sup> 35 u. s. w.):



De warheit is to hemmel ghetogen,  
en de trouwe is over dat wide meer ghefloghen,  
de gerechticheit is allenthalven verdreven;  
de untrouwe is in de werltd gebleven,

so wie nach Hesiod Scham und Zucht, in weiße Gewänder gehüllt, hinauf zu den Göttern entschwinden, den Menschen aber das Unglück lassen oder bei Babrios und Aisopos die Wahrheit aus der Stadt weicht, wo für sie kein Raum mehr ist.

Mit derartigen Beispielen aber würden wir uns auf ein Gebiet begeben, das unermesslich ist (s. Grimm, DM<sup>4</sup>, 733 f., Nachtr. 268 f.), und die Eigenschaften, die da ein Führer haben müßte, damit er sich nicht samt den ihm gutmütig Folgenden verirre, darf sich leider der Verfasser dieser Abhandlung, die nur eine Anregung geben will, nicht zuschreiben. Bemerkt sei nur noch, daß es, wie es in Mythos, Märchen und Sage stets nur auf eine Zeitspanne gelingt, den einzelnen Gott auszuschalten, auch dem Christentum bisher versagt geblieben ist und wohl noch lange versagt bleiben wird, all die Unholde der Heidenzeit endgültig aus der Welt zu schaffen. Noch immer benimmt sich das Volk mit ihnen nach der alten Weise: die Dämonen der Krankheiten, des Zahnwehs, der Seuchen werden noch immer mit den Mitteln des Märchens außer Funktion gesetzt, der Winter, der den Frühling in der Ausübung seiner Funktion behindert, wird auch heute noch umgebracht, noch immer trägt man den Tod aus, Geschichten von Heiligen, die gestohlen werden, damit sie ihren Schützlingen nicht helfen können, wie der bayerische Jakob W. H. Riehls, werden als selbstverständlich empfunden, und noch immer gibt man bei Dingen, deren Geschehen der richtigen, von Gott gewollten Ordnung zu widersprechen scheint, der Meinung Ausdruck: „Da war der Herrgott wieder einmal nicht daheim“ oder: „Da hat Gott geschlafen“, ohne zu ahnen, daß auf diese Weise schon Jahwes Prophet Elia die heidnischen Propheten verspottet hat, als ihnen ihr Baal nicht antwortete (1. Könige, 18, 27): „Ruft nur laut euern Gott: er ist wohl in Gedanken, oder ist beiseite gegangen, oder ist unterwegs; vielleicht schläft er auch und wird dann aufwachen.“

---



## DIE LAGE VON PTERIA.

Von Stefan Przeworski<sup>1)</sup>.

Seitdem die Ueberreste einer mächtigen antiken Stadt beim Dorfe *Boghazköi*, genau 140 km östlich von Angora, im J. 1834 von *Texier*<sup>2)</sup> festgestellt wurden, hatte man sie ohne Weiteres mit der von Herodot I, 76 erwähnten, im Halysbogen gelegenen Stadt *Pteria* identifiziert. Diese Ansicht über die Lage von *Pteria* ist bis zur allerletzten Zeit ohne jeden Widerspruch allgemein anerkannt geblieben<sup>3)</sup>, wenngleich die Entdeckung des Tontafelarchivs in den Ruinen von *Boghazköi* bewiesen hat, daß hier die Hauptstadt des Hethiterreiches des II. Jht. v. Chr. blühte. Bekanntlich war diese Ortschaft schon in der neolithischen Zeit besiedelt<sup>4)</sup> und tritt uns dann in den „kappadokischen“ Tafeln und den Texten des hethitischen Zeitalters als Stadt *Hatti* bzw. *Hattušaš* stets entgegen. Auch bleibt sie nach dem Zusammenbruch der Hethiterherrschaft, noch viele Jahrhunderte später, unter demselben Namen bekannt. Die urartäischen Texte des *Menua* (810—778 v. Chr.) und *Argišti* (778—750 v. Chr.) erwähnen nämlich mehrmals im Westen des chaldäischen Königsreiches ein *Land der Hatti-Stadt*, womit einfach ein Epigonen-Staat der ehemaligen Großmacht Kleinasiens gemeint ist<sup>5)</sup>. Dagegen entzieht sich noch unserer Kenntnis, wer die neuen Beherrscher von *Hattušaš* waren, das in den Stürmen der großen Völkerwanderung des ausgehenden XIII. Jhd. v. Chr. unterging und dann, wie uns der archäologische Befund lehrt, in beachtlichem Umfange wiederaufgebaut wurde<sup>6)</sup>.

Es ist daher recht wenig verständlich, daß dieselbe Stadt dann im VI. Jhd. v. Chr. einen ganz anderen Namen führen sollte. Ein solcher

<sup>1)</sup> Mit einer Tafel.

<sup>2)</sup> *Description de l'Asie Mineure* I, 1839, 209 f.

<sup>3)</sup> So z. B. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor* 1890, 33 f., Garstang, *Land of the Hittites* 1910, 32 f., 197. — Nur Th. Reinach, *Actes du X<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes* VI, 23 und *Revue des Études Grecques* VII, 1894, 316 hatte der Identifizierung *Pteria* = *Boghazköi* nicht beigestimmt, aber dann fälschlich *Pteria* in die Gegend von Amasia verlegt.

<sup>4)</sup> Przeworski, *Wiadomości Archeologiczne* XI, 1929, 21.

<sup>5)</sup> Lehmann-Haupt, *Sitzungsberichte Preussischer Akademie der Wissenschaften* 1900, 625, sub. 133 und *Klio* VII, 1907, 298, jetzt *Corpus Inscriptionum Chaldaicarum* I, 1928, Nr. 19, vgl. Friedrich, *Orientalistische Literatur-Zeitung* XXXII, 1929, 269. — Daß damit die Landschaft *Hatti* in Ober-Syrien, wie Schachermeyr, *Reallexikon der Vorgeschichte* V, 1926, 136 vermutet, gemeint sein kann, scheint mir unwahrscheinlich, da wir keine direkten Zeugnisse über ein so weites Vordringen der Chaldeer zu dieser Zeit in südwestlicher Richtung besitzen; vgl. hierzu Měščaninov, *Халдоведение*, 1927, 22 ff.

<sup>6)</sup> Schachermeyr, *Mitteilungen des Athenischen Instituts* XLI, 1916 (1928), 389, Przeworski, a. a. O., 19.



Namenswechsel müßte ja auf Rechnung einer neuen Einwanderung getragen werden. Doch bleibt es unmöglich, das Wort Pteria mit einer der ethnischen Gruppen, die in Kleinasien zwischen Ende des VIII. und Anfang des VI. Jhd. v. Chr. auftauchten, in Zusammenhang zu bringen<sup>1</sup>. Der Name Pteria ist in den Boghazköi-Texten unbelegt. Er gehört aber mit chald. *ptari* und lyk. *patara* zu einem Stamm<sup>2</sup> und diese nahe Verwandtschaft mit der chaldäischen und lykischen Form ist geradezu bezeichnend. Sie bestätigt nämlich, daß der Name Pteria, in der hethitischen Zeit unbekannt, von den neuen ethnischen Elementen, die sich gegen Ende des II. Jht. in Kleinasien festsetzten, herrührt. Folglich kann sich der Name Pteria nicht auf die alte Hethiterhauptstadt, die eben bei den zu dieser neuen ethnischen Schicht angehörenden Chaldern ihre frühere Benennung beibehalten hat, beziehen. Man muß infolgedessen unter Pteria eine ganz andere Siedlung verstehen und ihre bisherige Lokalisation an der Stelle von Boghazköi darf damit als vollkommen hinfällig erklärt werden.

Wo haben wir also diese rätselhafte Metropole Kappadokiens im VI. Jhd. v. Chr. zu suchen? Herodot, der über ihre Zerstörung durch Kroisos berichtet, hat sie nicht besucht, da er bekanntlich das Innere von Kleinasien nicht bereist hat<sup>3</sup>. Vermutlich hatte er über Pteria bei den Kaufleuten von Sinope<sup>4</sup>, wo er sich während seiner Reise längs der Nordküste Kleinasien aufhielt, Auskunft erhalten. Darauf deutet seine eigenartige Ortsbestimmung von Pteria: ἡ δὲ Πτερὶν ἐστὶ τῆς χώρας ταύτης τὸ ἰσχυρότατον κατὰ Σινώπην πόλιν τὴν ἐν Εὐξείνῳ πόντῳ μάλιστα κη κειμένη. Wir schließen aus dieser Angabe Herodots, daß die Stadt genau gegenüber von Sinope gelegen war, denn in diesem Sinne ist hier, ähnlich wie z. B. bei Thukyd. II. 30<sup>5</sup>, die Präposition κατὰ gebraucht. Wollte man Herodots Bezeichnung der Lage von Pteria in unsere moderne wissenschaftliche Ausdrucksweise umsetzen, so wäre es vielleicht erlaubt zu sagen, daß die Stadt ungefähr auf demselben Meridian mit Sinope irgendwo gelegen war.

Dies alles gestattet uns die im J. 1926 fast zugleich von Forrer<sup>6</sup> und Von der Osten<sup>7</sup> auf Kewkenes-Dagh, OSO von Josgad, entdeckten

<sup>1</sup>) Von ihnen kommen vor allem Kimmerier und Skythen in Betracht, die aber auf kleinasiatischem Boden noch recht wenig faßbar sind.

<sup>2</sup>) Kretschmer, Glotta XIV, 1925, 311, Śmieszek, Rocznik Orientalistyczny II, 1919—1924 (1925), 151.

<sup>3</sup>) Zu Herodots kleinasiatischen Reisen vgl. Matzat, Hermes VI, 1872, 417 f., Jakoby, Pauly-Wissowa Real-Encyclopädie der klass. Altertumskunde, Suppl. II, 1913, 258.

<sup>4</sup>) Sinope dürfte damals die Hafenstadt des innerkleinasiatischen Hochlandes gewesen sein.

<sup>5</sup>) Κεῖται δὲ ἡ Κεφαλληνία κατὰ Ἀχαρνάειαν καὶ Λευκάδα (vgl. Thesaurus linguae graecae, s. v., IV. 1014 A). — S. auch Liddell-Scott, Greek-English Lexicon 1901, 749. — Nach freundl. Hinweis von A. Turyn, Universität Warszawa.

<sup>6</sup>) Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 65, 1927, 38 f., Fig. 28.

<sup>7</sup>) American Journal of Semitic Languages and Literatures XLIII, 1926, 106 f. = Explorations in Hittite Asia Minor 1927, 34 f. (Oriental Institute Communications, Nr. 2).



Ruinen mit der antiken Pteria gleichzusetzen. Die mächtige Stadtanlage (Taf. X. Nr. 1), die ich dank dem Entgegenkommen Von der Ostens am 6.—7. November 1927 zu besuchen Gelegenheit hatte<sup>1</sup>, wurde von Forrer fälschlich für eine Gründung der Kimmerier angesehen. Die auf dem anliegenden Kiramitlik massenweise angehäuften Vasenscherben monochromer Gattung der hethitischen Zeit<sup>2</sup> zwingen uns die Anfänge der Stadt ins II. Jht. v. Chr. zu versetzen. Vermutlich war sie im XV.—XIII. Jhd. v. Chr. das zentrale Lager des stehenden Heeres der hethitischen Großkönige, wie ich in meiner Abhandlung: *Études sur l'habitation et le rôle des Hittites en Anatolie centrale*, *Wiadomości Archeologiczne* XI, 1929, 30 f. näher ausgeführt habe. Die Lage dieser „Castra“ entspricht aber aufs Genaueste dem, was wir vorher für Pteria festgestellt haben. Eine Linie, die man auf der Karte (Taf. X. Nr. 2) von *Sinope* nach der *Kewkenes*-Stadt zieht, zeigt einen richtigen Meridianverlauf und veranschaulicht uns deutlich, daß die Ruinen von Pteria wirklich „gegenüber“ dieser pontischen Hafenstadt liegen.

Daß die Kewkenes-Stadt tatsächlich die antike Pteria ist, darauf weist nicht nur ihre geographische Lage, aber auch noch folgender, m. E. sehr wichtiger Umstand hin. Von Herodot wird Pteria als τῆς χώρας ταύτης τὸ ἰσχυρότατον „der mächtigste Platz dieses Landes“ bezeichnet, wobei durch ἡ χώρα αὕτη nicht die Landschaft Pteria<sup>3</sup>, sondern das ganze jenseits des Halys gelegene Kappadokien, das damals von Kroisos angegriffen wurde, zu verstehen ist<sup>4</sup>. Dies wird durch den archäologischen Befund in überzeugender Weise bestätigt. Die starken Mauern der Kewkenes-Stadt haben nach Von der Ostens Aufnahme im J. 1927<sup>5</sup> über 6½ km Umfang, das Areal der Stadt ist demnach dreimal so groß als dasjenige von *Hattušaš*! Dies allein genügt schon, um sich einen Begriff von der imposanten Ausdehnung des hethitischen Heerlagers zu machen, wenn auch eine richtige Anschauung über seine Gesamtlage erst durch Fliegeraufnahmen ermittelt werden könnte. Waren aber diese „Castra“

<sup>1</sup>) Przeworski, a. a. O., 46.

<sup>2</sup>) Proben davon im Staatlichen Archäologischen Museum in Warszawa, s. Przeworski, a. a. O., 49. — Das gleiche hat Von der Osten, *Geogr. Rev.* XVIII. 90 festgestellt. Bemalte Keramik der hethitischen Zeit hat man auf der Oberfläche nicht gefunden.

<sup>3</sup>) Es ist bezeichnend, daß Herodot zugleich den Namen Pteria als Landesnamen verwendet: ... ἀπὸ τοῦ Καππαδοκίης εἰς τὴν Περὶν καλεομένην. Sicherlich wurde die Περὶα χώρα nach ihrer Hauptstadt benannt, weil in der einheimischen Sprache kein besonderer Name für das Land, dessen Zentrum Pteria bildete, existierte. Ähnliche Ausdrucksweise ist aber aus der hethitischen Zeit bekannt: besondere Territorialnamen gab es damals nicht und die Landschaften wurden einfach nach ihren Hauptorten bzw. -Städten durch Vorausstellen des Landes-Determinatives bezeichnet (also MĀT aluNN., abgeleitet von aluNN.). Wir dürfen daher obigen doppelten Gebrauch des Namens Pteria bei Herodot auf das Fortleben der altkleinasiatischen Tradition in dieser späten Zeit zurückführen.

<sup>4</sup>) Herod. I, 73: Ἐστρατεύετο δὲ ὁ Κροῖσος ἐπὶ τὴν Καππαδοκίην...

<sup>5</sup>) *Geographical Review* XVIII, 1928, 83 ff.



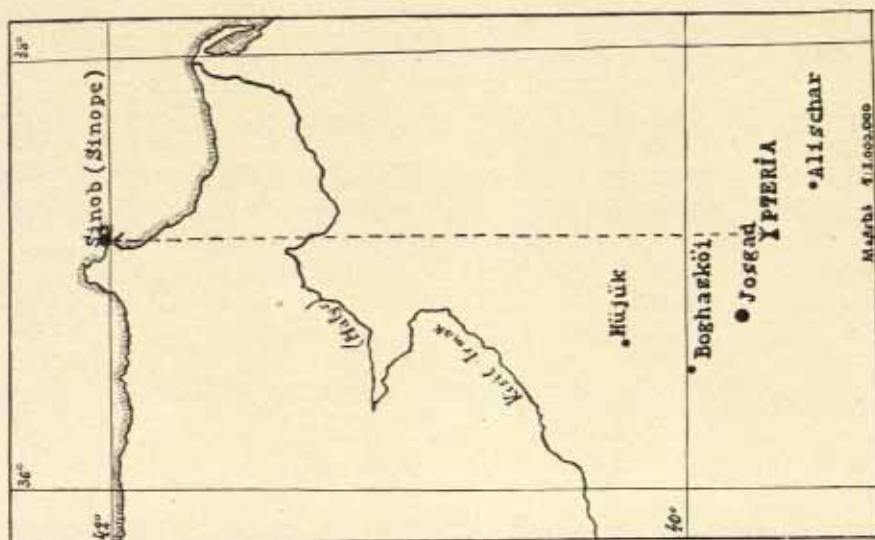


FIG. 2. Die Lage von Pteria.

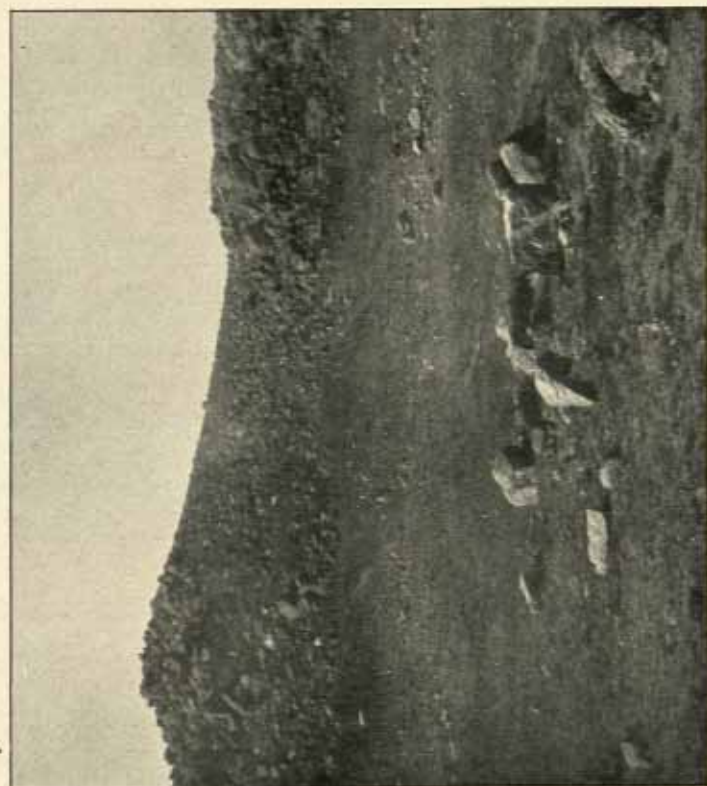


FIG. 1.  
Die Mauerreste auf Kewkenes Dag.  
(Phot. St. Przeworski, a. XI. 1927).







die mächtigste Stadtanlage des anatolischen Hochlandes in der hethitischen Periode gewesen, so haben sie, allem Anscheine nach, ihre Stellung in der darauffolgenden Zeit weiterbewahrt. Wohl sind sie, wie alle anderen hethitischen Siedlungen, u. a. Hattušaš, Kaneš, die Alischar-Hüyük-Stadt<sup>1</sup>, gegen 1200 v. Chr. dem Ansturm der Nordvölker erlegen. Auf einen Gewaltakt weist ja der zerbröckelte Zustand der auf dem Kiramitlik lagernden Tonware; es scheint, als ob die Masse der Vorrats-töpfe der hethitischen Armee bei der Einnahme des Lagers dorthin von der Höhe durch die fremden Eroberer herabgeworfen worden wäre. Die riesigen Befestigungen konnten freilich einer gründlicheren Zerstörung entgehen. Eine Ausbesserung durch die neuen Machthaber dürfte sie dann auf den alten Stand gebracht haben. Es ist also begreiflich, daß im Vergleich mit den zu größtem Teil in der nachhethitischen Zeit verfallenen Gebirgssiedlungen Anatoliens, die Kewkenes-Stadt ihre frühere militärische Vorzugsstellung nicht eingebüßt hat und weiterhin als der mächtigste Platz Zentral-Kleinasiens gelten mußte. Dies dauerte bis zur endgültigen Zerstörung der Stadt, die jetzt als Pteria bekannt ist<sup>2</sup>, durch die Lyder. Wohl hat an ihrer Stelle noch in der römischen Zeit und möglicherweise auch in der byzantinischen eine Ansiedlung existiert<sup>3</sup>, die indes jede Bedeutung verloren hat. Daraufhin deutet nicht zuletzt, daß seit Herodot der Name Pteria aus der klass. Literatur gänzlich verschwindet. Sie wird erst von Steph. Byz. s. v. erwähnt, der offenbar der Überlieferung Herodots und seines Zeitalters folgt<sup>4</sup>.

Zusammenfassend sei also folgendes gesagt: als die bei Herodot I. 76 erwähnte Pteria ist die Stadt am Kewkenes-Dagh anzusehen. Sie war in der hethitischen Zeit das Heerlager der Großkönige, doch ist ihr damaliger Name nicht überliefert. Nach dem Zerfall des Hethiter-Reiches gaben ihr ihre neuen Beherrscher den Namen Pteria, unter welchem sie bis zur Herodoteischen Zeit bekannt blieb<sup>5</sup>.

<sup>1</sup>) Przeworski, a. a. O., 19 ff.

<sup>2</sup>) Calder, Classical Review XXXIX, 1925, 7 ff. hat schon dargetan, daß Pteria an der großen Königsstraße der persischen Zeit nicht lag. Wenngleich bei ihm noch die alte Lokalisierung: Pteria = Boghazköi behalten wird, so bleiben doch jetzt seine Ausführungen in Bezug auf Kewkenes-Stadt nicht beeinträchtigt.

<sup>3</sup>) Przeworski, a. a. O., 32<sup>107</sup>.

<sup>4</sup>) Πτέριον πόλις Μήδων, τινὲς δὲ Πτερία οὐδετέρως τὴν ἀκρόπολιν Βαβυλῶνος. λέγεται καὶ θηλυκῶς ἡ Πτερία ἔστι καὶ Πτερία πόλις Σινώπης· τὸ ἔθνικόν τῆς Μηδικῆς Πτερινός, τῆς δ' ἐν τῇ Σινώπῃ Πτέριος. Neben Pteria erwähnt also Stephanos eine angeblich medische Stadt Pterion, die aber sonst unbelegt ist. Es ist aus diesem Grunde zu vermuten, daß diese Notiz einer uns verschollenen klass. Quelle entnommen ist, in welcher Pteria als Grenzfestung der Meder während ihrer kurzen Herrschaft in Kleinasien genannt wurde. Stephanos, der sich nicht bewußt war, daß beide Nachrichten sich auf ein und dieselbe Stadt beziehen, hat jede von ihnen gesondert behandelt und außerdem noch das vermeintliche Pterion nach Medien versetzt!

<sup>5</sup>) Von E. Schmidt, Test Excavations of the City on Kerkenes Dagħ: AJSLL 1929 (July) habe ich erst bei der letzten Korrektur meines Aufsatzes Nachricht erhalten und konnte seinen Bericht deswegen noch nicht einsehen (Korr.-Zus.).



## THE CONCEPTION OF THE SOUL IN THE SINHALESE DEMON WORSHIP.<sup>1)</sup>

By *O. Pertold.*

During my inquiries into the folk-religion of the Sinhalese I found the problem of their idea of the soul as a most puzzling one which added many difficulties to the to the possibility of comprehension of ceremonies and other acts of the Sinhalese demon worship and sorcery. In order to understand the substance of the problem it is necessary to draw a sketch of the peasant Sinhalese and to draw an outline of the religious phenomena concerned.

The Sinhalese are no primitives longer; in fact they are a highly civilized people. Their civilization is a result of many cultural strata, among which the Dravidian culture, Brahmanic culture, and the Buddhist culture are the most important. Brahmanic and Buddhist influences were the strongest, and lasted for the longest periods, and therefore through them the Sinhalese have imbibed so much of the Aryan civilization that now-a-days they proclaim themselves to be of Aryan origin. That, however, is a wrong supposition, although the origin of the Sinhalese still remains a problem, a very difficult riddle to be solved with the help of those means which are at hand at present.<sup>2)</sup>

Concerning their religion the majority of the Sinhalese are Buddhists, and the Buddhists only are considered here, as the Sinhalese Christians do not openly adhere to the demonolatric and magic rites and ceremonies. The demonolatric and magic rites of the Sinhalese are altogether tertiary religious phenomena developed from elements of very heterogenous origin, among which undoubtedly many pre-Aryan and pre-Dravidian elements have been conserved which, however, are very difficult to be detected as such.

In such circumstances the concept of the soul has been obliged to develop in a rather complicated way. We have no knowledge of the concept of

<sup>1)</sup> This paper was read before the V International Congress for the History of Religions at Lund. As only very short abstracts of the papers will be published in the Proceedings of the Congress, I consider it to be of some use to publish the paper here in full with additions of literary references and other necessary notes.

<sup>2)</sup> For details cf. my book *INQUIRIES INTO THE POPULAR RELIGIONS OF CEYLON*, Part I: *SINGHALESE AMULETS, TALISMANS, AND SPELLS*, (Publications of the Philosophic Faculty of Charles' University, Prague 1925), pp. 7—10.



the soul of the aborigines of Ceylon, as the Vāddas — which are considered by some scholars to be in fact the aborigines of Ceylon — are infected by foreign cultures in a similar way as the Sinhalese. Besides we have no accounts about the spiritual culture of the Ceylonese inhabitants from the pre-Buddhist period. We know practically nothing about the original religion of the Ceylonese aborigines, because all the religious elements of the present Sinhalese folk-religion which have been considered by some scholars as remnants of the Ceylonese aboriginal religion have been influenced by the later religious elements in such a way that we are unable to establish the truth of those hypotheses. We do not know much more about the early Dravidian religion in Ceylon, as it passed through the same fusing process in the Ceylonese melting pot of cultures.

From the Brahmanic culture a great number of elements continue to live in the present Sinhalese culture, religion and language, but we are unable to decide whether they have survived from the pre-Buddhist Brahmanic period in Ceylon or whether they have been introduced to Ceylon together with Buddhism, by Buddhism or by the foes of Buddhism in times of its decadence. Only the Buddhist ideology can be undoubtedly traced to its origin and date, although sometimes it cannot be separated from the Brahmanic ideas. Therefore we must speak in such cases either about Brahmanic-Buddhist ideas or simply about Indo-Buddhist ideas indiscriminately whether the ideas were contaminated in India or later in Ceylon.

All these conditions are reflected in the language which has no other word for the concept of the soul except the Aryan words of the Brahmanic philosophy. In general use are words *ātmaya* (from Sk. *ātman*), and *pāṇa* or *prāṇaya* (from Sk. *prāṇa*). Less usual are words such as *jīvaya* (from Sk. *jīva*) in the sense of "vitality" or the "sentient soul", *jīvāt-maya* (Sk. *jīvātman*), "animal life" or "soul", "vital principle in the body". Of course, such words are rather literary. In the language of the common people these words are seldom to be heard as the people are saturated by the Buddhist ideology according to which the human being is *anatto*, "soulless", the soul being explained as a sum of functions of the elements or *khandas*.

Therefore we must not be surprised by the fact that in the Sinhalese folk-religion no mention of a soul can be found. Equally in the Sinhalese magic and sorcery the soul is never mentioned. For twenty years I have occupied myself with studies of Sinhalese texts used in the demon ceremonies and in the practice of magic and sorcery, but I never came across any of the above mentioned words borrowed from the Sanskrit in the sense of the soul.

That, however, does not signify that the Sinhalese common people, especially the Sinhalese peasant, does not believe in the existence of soul, or that he has accepted blindly the Buddhist idea of soullessness in his religion, composed of survivals, superstitions and magic with a free



admixture of elements borrowed from all the living religions now existing in Ceylon. Moreover it seems quite probable that the Sinhalese did not adopt any of the dogmatical *termini* of any of those religions, feeling that they do not agree with their ideas. Therefore, if they use any of those words of Sanscrit origin at all, they use them in another sense than in the sense of "soul"; e. g. *ātmaya* is used in the sense of "self", *prāṇaya* in the sense of "breath" or "breathing", *jīvaya* in the sense of "life" etc.

In the absence of any word for the idea of the soul in the Sinhalese folk-religion, the inquiry into that problem is a very difficult matter, and comparatively reliable results can be arrived at only after thorough studies of the Sinhalese demon worship, their magic ceremonies, sorcery, the texts used in such ceremonies and practices, especially their ballads, hymns, incantations, spells, etc. With regard to my twenty years of studies of the subjects, I consider myself to have a right to speak on this matter, although I do not assert that my results must be final, or that they cannot be replaced by any others, if more material should be gathered or new material of a kind unknown at present brought to light.

The first fact in the Sinhalese demon rituals which suggests that a belief in existence of a soul does exist with Sinhalese is the belief in possession by demons. Demons according to the Sinhalese conception are not souls: they are beings different from human beings but parallel to them. Expressed in terms borrowed from the Hinduism they are *avatāras* of some early men and women, who have qualities similiar to gods, e. g. changeable body, power of making themselves invisible, or being invisible and having power to make themselves visible, moving from one place to another instantaneously, etc. But they are subject to many natural forces like men, they can be therefore punished, even killed, and they must get a grant (*varam*) for all their actions.

The most conspicuous power of the demons, however, is the possibility to enter human body and substitute in it something which is never defined in detail. Such a substitution is called "possession", *āveśaya* or *bandhanaya*. By the possession all kinds of diseases and disorders in the body and in the mind are caused; sometimes the man is changed even to a semblance of the demon himself. To expel the demon from the body of the man and to cure him from the sickness caused by the demon, only the appropriate ceremony can be used and enough time must be granted to the demon to leave the body of the possessed. Otherwise, if the demon is expelled by force and by unsuitable ceremonies, much harm according to the Sinhalese belief can be done, and the man may even die.

This belief can be satisfactorily explained only if we admit a belief in the existence of a soul. The concept of the soul remains, however, obscure, as the determinating facts are too little and insufficient to show all the qualities and powers of such a soul. But all the details which



can be gathered from the ceremonies as well as from the texts, point to the fact that the character of the soul as it is conceived by the peasant Sinhalese is an animal soul (German: *Körperseele*), being directly connected with the animal life of the man (therefore it is sometimes called *jīvaya*), and with his breath (therefore *prāṇaya*). This character of the soul according to the vulgar belief of the peasant Sinhalese is confirmed by their magic and sorcery.

In preparing *Pilli*, the most dreaded Sinhalese magic, a dead body of a newly born child or even an abort is wanted. The dead body is submitted during the preparatory ceremony to a special operation which is called *jīvama*, i. e. restoring of its life. In this ceremony according to the belief of the Sinhalese a demon is introduced to the body which becomes the bodily receptacle of the demon, the body is restored to life and obeys the sorcerer, and according to his orders inflicts diseases, kills his enemies, destroys crops, etc.<sup>1)</sup>

This character of the soul is still more evident from another kind of magic according to the Sinhalese conception. It is the magic which is called *jīvama*, and which is one of the most powerful Sinhalese magics, very difficult to be arrived at, and therefore practised only by the most skilled sorcerers in the past. It is, as I have been told during my stay in Ceylon, never practised at present, because the presence of foreigners in the island is unfavourable to it.

In this magic — which must not be confounded with the *jīvama* operation of the *Pilli* magic — according to the Sinhalese belief the demon concerned is made a perpetual slave of the sorcerer, must always accompany him, and becomes *quasi* his second Ego. It can be considered as an artificial possession by a demon which, however, is under the control and the command of the possessed. By the help of the demon the sorcerer can himself assume the function of the demon, his appearance can even be adapted to the supposed appearance of the demon, and moreover the sorcerer can double his personality in such a way that it cannot be ascertained by an ordinary man who is the sorcerer and who is the demon.<sup>2)</sup> In this way also a kind of jungle soul (German: *Doppelgänger*) must be acknowledged to have existed in the belief of the Sinhalese. This supposition is confirmed by many accounts in Sinhalese village tales and stories telling about man-eating leopard, bears, rogue elephants who

<sup>1)</sup> For details cf. article DER SINGHALESISCHE PILLI-ZAUBER, by the present author in Archiv für Religionswissenschaft, XVI, pp. 52—65. The same article with some additions appeared in English under the title THE PILLI CHARM, A STUDY IN SINGHALESE MAGIC, in the Journal of the Anthropological Society of Bombay, vol. XII, No. 5, pp. 594—609.

<sup>2)</sup> Cf. ON DEMONOLOGY AND WITCHCRAFT IN CEYLON, By Dandris De Silva Gooneratne, Modliar. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, Colombo 1866, pp. 95 f.



have been in reality sorcerers who have conspired with demons to injure men.<sup>1)</sup>

Another magic practice of the Sinhalese points to the same concept of the soul. It is the use of those practices which are generally classed as sympathetic magic. To injure a man Sinhalese sorcerers write the name of the person who is to be afflicted by the magic on leaves which they pierce by thorns and bury them in such a way as to be passed over by the person concerned. Or a figure of the person which is to be bewitched is drawn and pierced in a similar way. Figures from wax, clay or other materials, supposed to represent the person to be attacked, are submitted to a kind of *jīvama* ceremony and afterwards pierced, roasted or burned, in order to affect the bewitched person in a similar way.<sup>2)</sup>

All these instances support the hypothesis, that the Sinhalese, without even being aware of it, admit the existence of an animal soul which is the supposed cause of the animal life in the human being, and which can be either replaced, or doubled by a demon, or affected by means of injuring a figure or picture.

Besides this rather fetishistic and more primitive layer of belief the more spiritual, animistic concept of the soul seems also to have developed among the Sinhalese. This other ideology seems to have originated in the Ceylonese Up-country, where it retains a more prominent place and greater significance up to the present times than in the Low-country. And what is still more striking, it takes a prominent part in the religious beliefs of Vāddas.

It is the ancestor worship as it is represented by the cult of *Nā-yakā* among the Vāddas<sup>3)</sup> and the worship of *Baṇḍāras*<sup>4)</sup> among the Kandyans. These cults are eminently animistic and comparatively very highly developed. An idea of a spiritual soul which lives after the body has been disintegrated by the death is a condition of the growth and development of such cults of *manes* as they exist among Vāddas and Kandyans. Therefore we must suppose that at least the Up-country Sinhalese have had such a spiritualistic concept of the soul, although nowhere in the ritualistic folk literature of the Sinhalese a word denominating that concept of the soul can be found.

<sup>1)</sup> It is a similar idea as it appears in the Slavonic belief in *vlkodlak*, or German *Wehrwolf*.

<sup>2)</sup> Cf. ON DEMONOLOGY AND WITCHCRAFT IN CEYLON, p. 71.

<sup>3)</sup> For details cf. THE VEDDAS. By C. G. Seligmann, M. D. (Cambridge 1911) pp. 132, 171—176, 157—159, 167, 230—237, 127, 168—170 and o. Also cf. ANCIENT CEYLON. By H. Parker (London 1909) pp. 146, 152 ff.

<sup>4)</sup> The name *Baṇḍāra* means originally son of a chief, prince, then an ancestor of royal descent. In Sinhalese ballads several such prince-gods are mentioned. Cf. L. D. Barnett, ALPHABETICAL GUIDE TO SINHALESE FOLKLORE FROM BALLAD SOURCES, p. 9 s. v. *Baṇḍāra Deva*, *Bandāra Devi*, *Baṇḍāras*. For details cf. ANCIENT CEYLON. By H. Parker, pp. 137, 143, 144, 152, 153, 168, 170, 172.



But it seems that even this concept of soul was not restricted only to the Ceylonese Up-country. Everywhere in Ceylon the belief in ghosts can be found and not in isolated places or at odd instances, or among, certain classes of people as the case is used to be in Western countries. In Ceylon the belief in ghosts is general, and equally common in the Up-country as in the Low-country. Every Sinhalese believes in ghosts, everyone is convinced that big trees (especially *Bo*-trees), empty houses, empty vessels, old monasteries etc. are haunted. And those ghosts are considered to be quite different from demons, having nothing to do with them. They must be propitiated in quite a different way, the demon rituals being useless for appeasing ghosts. Of course there are points of contact between both the kinds of folk-belief in much the same way as there are points of contact between both the beliefs and the popular Buddhism, but those relations do not affect in any way the present problem and its solution.

Only a few examples of the whole material for the study of the Sinhalese concept of the soul could have been quoted, but I think the ideology of the common peasant Sinhalese concerning the human soul transpires from what I have told quite distinctly. It is the common belief of the majority of primitive men that the human being has two souls, one animal or vegetative soul closely connected with the body (German: *Körperseele*), and a spiritual soul, connected more with the human mind and man's understanding, and building the personality of man (*ātmaya*), which can eventually survive the body.

By the influence of Buddhism the animal soul became a composing element of a living being (*skandhaya*, *khanda*), and has been identified with various aspects of the body as form, sound, scent etc. Therefore no word was necessary for denominating that concept. The other idea, the concept of a spiritual soul or soul in the proper sense, was quite opposed to the Buddhist ideology, and therefore it has been amalgamated in the language with the Buddhist Ego, the idea of an unanimated (*anatto*) personality which is the function of bodily elements absolutely devoid of any spiritual or transcendental substance. Therefore the idea of a spiritual soul has been lost in the language, although it survives still in the mentality of the peasant Sinhalese. And it gives much trouble to the plain man of a Sinhalese village to explain his ideas to an inquisitive European. But the cults of *Nā-yakā* among Vāddas, the Kandyan *Baṇḍāra*-worship, and the general belief in ghosts, bear witness to the existence of such a concept of the soul.

The idea of a jungle soul (German: *Doppelgänger*) is not as clearly developed among the peasant Sinhalese as among some primitive tribes. There is no such belief as that every human being should be accompanied by a being connected with him by means of his animal soul, thus his life depending more or less on the well-being of his twin. The belief is restricted to certain cases where the man can double his personality with the help of demons. In such cases both the beings according



to the belief of the peasant Sinhalese live in a kind of reciprocity, the life of one depending on the life of the other, as never only one of them can live separately. Of course, both of them can rejoin in a single personality and a single being. This is the most important feature of the concept of the jungle soul among the Sinhalese from which easily can be inferred that it is nothing else than a development of the idea of an animal soul (German: *Körperseele*) under the influence of some foreign ideas which remain unknown to us at the present stage of investigation.

There is still a huge amount of material in the Sinhalese ballads, incantations, spells, village folk-tales, which has not yet been used up, and I hope during my further inquiries to find out more proofs of my hypotheses to elucidate this interesting but extremely difficult problem.

---



## HETHITER UND GRIECHEN.

Von

*Bedřich Hrozný<sup>1)</sup>*.

In der letzten Zeit sind — abgesehen von dem dankenswerten kritischen Aufsatz J. Friedrichs in *Kleinasiat. Forsch.* I 87 ff. — vor allem zwei Schriften erschienen, die sich mit der Frage der Erwähnung der Griechen in den hethitischen Inschriften befassen: Albrecht Götze, *Madduwattaš* (J. C. Hinrichs, Leipzig, 1928; IV—178 SS.—6 Lichtdrucktafeln; in den *Mitt. d. Vorderas.-äg. Ges.* Jg. 32, Heft 1) und E. Forrer, *Forschungen* I/2, mit dem Untertitel: Die Nachbarländer des Hatti-Reiches von Arzaova bis Griechenland (Berlin, Selbstverl. des Verfassers, 1929, S. 95—261, mit drei Tafeln).<sup>2)</sup> In der ersteren Schrift wird der Madduvataš-Text (KUB XIV, 1), in der letzteren vor allem der Tavagalavaš-Text (KUB XIV, 3) transskribiert, übersetzt und kommentiert. So dankenswert diese Publikationen in mancher Hinsicht sind, so glaube ich doch, daß man auf Grund des vorliegenden Materials speziell in den geographischen Fragen vielfach auch zu anderen Ergebnissen gelangen kann<sup>3)</sup>, die m. E. besser fundiert sind und die uns auch eine schärfere Auffassung des Griechenproblems erlauben werden, als dies bis jetzt möglich war. Ja irre ich nicht, so wird es möglich sein, mit Hilfe dieser neuen geographischen Erkenntnisse dieses Problem überhaupt zur Lösung zu bringen.

Das ganze Griechenproblem dreht sich um die schwierige Frage, wo die Länder *Ahhijavâ* und *Mellavanda* des Tavagalavaš-Eteokles(?) -Textes und das Land *Ahhijâ* des Madduvataš-Textes zu suchen sind. Bekanntlich haben Götze, *Kleinasien* zur Hethiterzeit, S. 26, Anm. 5 und Forrer in *MDOG* Nr. 63, S. 1 ff. den Namen *Ahhijavâ* mit *Ἀχαΐα* zusammengestellt, während Forrer weiter noch auch *Ahhijâ*=*Ahhijavâ* setzte. Auch ich möchte — trotz der Bedenken Götzes in *Madduvataš*, S. 53 ff.; vgl. Friedrich, l. c. S. 94, Anm. 3 — mit Forrer die Identität des Landes *Ahhijavâ* mit dem in dem späteren Madduvataš-Text genannten Lande *Ahhijâ* für überaus wahrscheinlich halten; weiter bin auch ich überzeugt, daß man die Namen *Ahhijavâ* und *Ahhijâ* unmöglich von *Ἀχαΐα* trennen kann. Es handelt sich aber darum, ob man *Ahhijavâ*-*Ahhijâ* mit Forrer in

<sup>1)</sup> Mit einer Karte.

<sup>2)</sup> Siehe weiter die Erwiderung Forrers auf den Aufsatz Friedrichs in den *Kleinas. Forsch.* I 252 ff., wie auch den Artikel *Ahhijavâ* desselben Autors im *Reallex. d. Assyr. L.* 53 ff.

<sup>3)</sup> Friedrich hingegen läßt in seinem oben erwähnten Aufsätze die geographische Seite des Griechenproblems unerörtert (vgl. seinen Aufsatz S. 91).



Griechenland oder vielmehr mit Friedrich, l. c. 93f. und Götze, l. c. 154 in Kleinasien (nach Götze, *ibid.* und Götze, Hethiter-Reich S. 35 speziell im Nordwesten Kleasiens)<sup>1)</sup> zu suchen hat. Bevor ich indes auf die Frage der geographischen Lage *Ahhijavâ*'s eingehe, halte ich es für vorteilhaft, vorher die Frage der geographischen Lage des von *Ahhijavâ* abhängigen Landes *Mellavanda*, wie auch der übrigen in den beiden Texten genannten Länder oder Städte nach Möglichkeit zu klären.

Wie es Forrer in seinen Forschungen I. 95 ff. wahrscheinlich macht, ist der Tavagalavaš-Text ein von dem hethitischen König *Muršiliš II.* (ca. 1340 v. Chr.) an einen König von *Ahhijavâ* gerichteter Brief. Eine große Rolle spielt nun in diesem Texte ein gewisser *Tavagalavaš*, der ein Bruder des Königs von *Ahhijavâ* ist und der anscheinend von diesem zum König des von *Ahhijavâ* abhängigen Landes *Mellavanda* bestimmt wurde. Wo wir die Stadt und das Land *Mellavanda* (Tavagalavaš-Text I. 48, 58, 72, IV. 11, 14), *Millavanda* (KUB XIV. Nr. 15, I. 24), *Milavata* (KUB XIX. Nr. 55, Rev. 45, 47, l. R. 4) ungefähr zu suchen haben, läßt sich bereits aus den ersten Zeilen des Tavagalavaš-Textes erschließen. Als es zu Wirren in den *Lukḫâ*-Ländern gekommen ist, rief ein Teil der *Lukḫâ*-Leute *Tavagalavaš*, ein anderer jedoch den hethitischen König herbei. Das Land *Mellavanda*, zu dessen König *Tavagalavaš* bestimmt wurde, wird somit irgendwo in der Nähe der *Lukḫâ*-Länder zu suchen sein. Als *Lukḫâ*-Länder sind aber im allgemeinen die Länder Lykien bis Lykaonien anzusehen. *Mellavanda* muß daher irgendwo im Südwesten Kleasiens lokalisiert werden. *Tavagalavaš* leistet dem Rufe der *Lukḫâ*-Leute bereitwilligst die Folge und begibt sich in ihre Länder. Doch auch der Hethiterkönig will diese günstige Gelegenheit zu Eroberungen nicht unbenutzt verstreichen lassen und unternimmt einen Feldzug in diese Gebiete. Als er mit seinem Heere in die Stadt *Šallapa* (Tavagalavaš-Text I. 6) gelangt, die irgendwo südlich des Halys gesucht werden muß, erhält er einen Brief des Königs *Tavagalavaš*, in welchem dieser bittet, der Hethiterkönig möge ihn zu seinem Vasall machen. Offenbar fühlte sich *Tavagalavaš* durch das Herankommen des hethitischen Heeres bedroht und so entschloß er sich, der schon Vasall des Königs von *Ahhijavâ* war, auch Vasall des mit dem König von *Ahhijavâ* befreundeten Königs von *Hatti* zu werden.

Später aber scheint sich *Tavagalavaš* die Sache überlegt zu haben (I. 10 ff.). Er behandelt den Abgesandten des hethitischen Königs schlecht und, während er früher zum Zwecke der Übernahme des Königtums aus der Hand des Hethiterkönigs zu diesem kommen wollte, verlangt er jetzt, dieser möge zu ihm kommen und in seinem Lande ihm die Königswürde verleihen. Der hethitische König gelangt unterdessen auf seinem Zuge in

<sup>1)</sup> [Ed. Meyer, *Gesch. d. Altert.* II/1, S. 546f. sucht *Ahhijavâ* gleichfalls in Kleinasien, und zwar im Anschluß an eine frühere Ansicht Forrers in Pamphylien. *Korr.-Zus.*]



die *Lukkâ*-Länder in die Stadt *Valivanda* (I. 16). Sein erstes Ziel ist die Stadt und das Land *Jalanda* (I. 18, 22, 29, 30, 31, 35, 39; siehe ferner *MAT*<sup>1)</sup> *Jalanti* in dem Madduvattaš-Text, Rev. 29, 57, KUB XV. Nr. 34, I. 61 und vgl. Götze, Madduvattaš, S. 153, Anm. 1 und Forrer, Forschungen I. 237), das von den *Lukkâ*-Leuten und vermutlich auch von *Tavagalavaš* angegriffen wurde. *Jalanda* gehört offenbar bereits zu der hethitischen Sphäre, daher fordert der hethitische König in einem von *Valivanda* aus gesendeten Briefe *Tavagalavaš* auf, er möge *Jalanda* räumen. *Jalanda* muß sich hiernach in unmittelbarer Nähe der *Lukkâ*-Länder befinden. Götze sucht l. c. S. 153 *Jalanda* „auf der Strecke Konia—Afiun-Karahissar“, Forrer, l. c. Karte hinter S. 94 hingegen südwestlich von Konia, bei der Spitze des Bey-Shehir-Göl. Ich glaube indessen, daß diese übrigens durch keine ähnlich lautenden geographischen Namen der späteren Zeiten gestützten Lokalisierungen unrichtig sind und daß wir *Jalanda* viel westlicher zu suchen haben. Ich stelle vielmehr diesen Namen mit dem Namen des westkarischen, nach Arrian I. 23 sehr festen Ortes Alinda, τὰ Ἀλινδα, zusammen, der nach Kiepert, *Formae orbis ant.* IX. S. 5 wahrscheinlich in den ausgedehnten, von einer steilen Felshöhe die benachbarte Ebene beherrschenden Stadtruinen von Demirdji-deressi zu suchen ist.<sup>1)</sup> Für den Anlaut von *Jalanda*-Alinda sei hier z. B. auf *Jaruvadaš*-*Arvad*, *Jatnana*-*Atnana* (siehe meine HKT, S. 131) hingewiesen. Die lautliche Entsprechung ist somit eine so gut wie vollständige; andererseits werden wir sogleich sehen, daß auch andere Orte, die in den hethitischen Texten neben *Jalanda* genannt werden, in diese Gegend führen. Der hethitische König zieht also mit seinem Heere nach *Karien*, das von den *Tavagalavaš*-Leuten unsicher gemacht wird.

Ist es uns so gelungen, das Land *Jalanda* geographisch zu fixieren, so können wir jetzt versuchen, auch die Stadt *Valivanda* zu lokalisieren, die der hethitische König offenbar kurz vor seinem Eindringen in das Land *Jalanda* passierte. Ich möchte vermuten, daß *Valivanda* mit der westphrygischen Stadt Blaundos, Βλαυνδος, identisch ist. Blaundos, das den bei dem heutigen Suleimanly (südwestlich von Uschak) gelegenen, an drei Seiten von dem Flusse Ilver Su bespülten Ruinen entspricht (vgl. Ramsay, *Asia Minor* S. 127, Kiepert, l. c. VIII. S. 11), befindet sich tatsächlich auf dem Wege von *Hatti* nach *Karien*. Für eine ausführliche Beschreibung der Ruinen von Blaundos siehe Hamilton, *Reisen in Kleinasien*, I. 123 ff.<sup>2)</sup> Die Bevölkerung dieser Stadt wird in den Inschriften Βλαυνδεων, auf den Münzen auch Μλαυνδεων genannt. Das anlautende *B* oder *M* dieses Namens kann sehr wohl ein ursprüngliches *V* repräsentieren, während in *-vanda* = *-αυνδο-* die beiden Laute *v* und *a* umgestellt worden sind.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Eine Beschreibung dieser eindrucksvollen Ruinen wird in *The Journ. of Hell. Stud.* 16, 238 ff. gegeben.

<sup>2)</sup> Siehe auch weiter unten die Tafeln XII. u. XIII. bei dem Aufsatz des Prof. Salač.

<sup>3)</sup> In der Inschrift Bo. 2836, I. 8 (vgl. Forrer l. c. 219, Anm. 1) scheint dieser



Der hethitische König bemächtigt sich (Tavagalavaš-Text, I. 22 ff.) des Landes *Jalanda* in seiner Gesamtheit, nur die Festung *Adrijaš* läßt er einer Stadt, deren Name in Z. 37 leider abgebrochen ist, wahrscheinlich jedoch mit Forrer, l. c. 132 zu [*Mellavanda*] zu ergänzen ist. Auch in dem von Forrer, l. c. 233 ff. behandelten Briefe KUB XIX. Nr. 55, u. Rand 4 und l. Rand 4 erscheint die Stadt *Adrijaš* neben der Stadt *Utimaš* als eine Grenzstadt *Ḫatti's* und *Milavata's*; das Land *Milavata* soll die Bevölkerung dieser Städte dem König von *Ḫatti* anscheinend im Austausch gegen die Bevölkerung der Städte *Avarna* und *Pina* ... geben. Und so ergibt es sich uns, daß die Grenze zwischen *Ḫatti-Jalanda* und *Mellavanda* (*Milavata*) ungefähr die Städte *Adrijaš*, *Utimaš*, *Avarnaš* und *Pina* ... berührte. Die Stadt *Adrijaš* möchte ich aber mit der karischen Stadt und Landschaft *Idrias*, Ἰδριάς,<sup>1)</sup> bei Herodot (V. 118) ἡ Ἰδριάς χώρα, identifizieren. Die Stadt *Idrias* hat später nach der Gemahlin *Antiochos' I.* den Namen *Stratonikeia* erhalten; ihre Ruinen befinden sich bei dem heutigen *Eski Hissar*. Strabo, Geogr. XIV. 5, 23 führt die Ἰδριεῖς als eine Völkerschaft *Kariens* an. Weiter möchte ich die Stadt *Utimaš*, deren Name auch *Udimaš* gelesen werden kann, dem karischen *Idyma*, Ἰδυμα, gleichsetzen, das östlich von *Halikarnassos* an der Ostspitze des keramischen Golfs lag. Diese beiden Gleichsetzungen ermöglichen uns, die geographische Lage des Landes *Mellavanda* an zwei Punkten zu fixieren: wir wissen jetzt, daß die Grenze zwischen *Jalanda* und *Mellavanda* durch die Städte *Idrias* im Norden und *Idyma* im Süden bezeichnet wurde, wobei wir diese beiden Städte wohl für *mellavandisch* zu halten haben; nur ihre Bevölkerung wurde nach dem obigen Briefe ausgetauscht. Leider ist es nicht möglich, auch die beiden hethitisch-jalandäischen Städte *Avarna*<sup>2)</sup> und *Pina* ... zu lokalisieren, so daß wir nicht sagen können, welcher von den beiden Staaten, *Ḫatti* und *Milavata*, sich östlich, bzw. westlich von der Grenzlinie *Stratonikeia*—*Idyma* befand. Allerdings wird man, falls *Alinda* wirklich in *Demirdjideressi* zu suchen ist, vielleicht geneigt sein, *Milavata* eher östlich, als westlich von der angegebenen Linie zu lokalisieren. Doch siehe noch weiter unten.

Das Land *Jalanda* wird zusammen mit anderen Ländern auch in dem *Madduvattaš*-Text, Rev. 29 ff. (vgl. Rev. 57 f.) genannt. Hiernach hat *Madduvattaš* zur Zeit des Königs *Arnuvantaš IV.* (ca. 1210 v. Chr.) folgende,

Ortsname als *U-li-va-an-da* geschrieben zu sein, was wohl *Ulivanda* (oder *Vlivanda*?) zu lesen sein wird.

<sup>1)</sup> Die Stadt *Idrias* ist natürlich nicht nach einem karischen Eponymos *Idrieus* (Steph. Byz.) benannt worden, sondern hat umgekehrt Anlaß zur Aufstellung dieses Eponymos gegeben.

<sup>2)</sup> Für eine Nennung *Avarna's* in Verbindung mit *Jalanda* in einem Briefe der Leute von *Dalavva* und *Kuvalabašša* (vgl. mit Forrer wohl *pisid. Tlōs* und *Kolbasa*) siehe Forrer, l. c. 237.



dem *Hatti-Reiche* angehörige Länder erobert: *Zumanti*, *Vallarimma*, *Jalanti*, *Zumarri*, *Mutamutašša*, *Attarimma*, *Šuruta* und *Huršanašša*. Alle diese Länder will Götze, l. c. 153 nordwestlich von Konia, Forrer, l. c. Karte hinter S. 94 hingegen zwischen Konia und Bey-Shehir-Göl lokalisieren. Es kann jedoch m. E. keinem Zweifel unterliegen, daß wir diese ganze Gruppe, ähnlich wie das dazugehörige *Jalanti* in Karien zu suchen haben. Das Land und die Stadt *Vallarimma* identifiziere ich mit der karischen Stadt *Hyllarima*, τὰ Ὑλλάριμα, dem Geburtsort des Stoikers Hierokles; diese Stadt wird gewöhnlich bei Kapraklar nordöstlich von Stratonikeia gesucht (vgl. Kiepert, l. c. VIII. 7). Der Name *Vallarimma* konnte wohl zu \**Ullarimma* werden, ähnlich wie *Vaššugganni* zu *Uššukani* (s. Archiv Orient. I. 95), oder *Valivanda* zu *Ulivanda* (vgl. oben); \**Ullarimma* verhält sich ferner zu *Hyllarima*, wie heth. *Uda* zu gr. *Hyde* (s. Hrozný, Völker u. Spr. d. alt. Chatti-Landes, S. 40, Anm. 1). Die lautliche Übereinstimmung ist somit eine vollständige.<sup>1)</sup> Weiter möchte ich *Huršanašša* mit dem Namen der karischen (event. rhodischen?) Chersonesos identifizieren. Die Lautentsprechung ist eine vollkommene, bis auf das *u*, wohl = *o*, das vermutlich durch Angleichung an sonstige, mit *Hurš-* anlautende Namen wie *Huršammaš* (KBo. III. Nr. 54, 4) in diesen Namen eingedrungen ist.<sup>2)</sup> Nach Stephanus von Byzanz gab es auf der karischen Chersonesos auch eine Stadt Chersonesos. Dieser Name ist zweifellos schon griechisch („Landinsel, Halbinsel“). Dies ist umso wichtiger, als wir diesem Lande bereits in den Annalen des hethitischen Königs *Muršiliš II.* um das J. 1340 v. Chr. begegnen. Siehe KUB XIV. Nr. 15, III. 27 ff. (vgl. Nr. 16, III.), wonach die diesem Könige angehörenden Kriegsgefangenen (Flüchtlinge) der Länder *Huršanašša*, *Attarimma* und *Šuruta* (*Šuruda*) sich nach *Arzava* geflüchtet haben. Offenbar befanden sich diese drei Länder in der Macht des hethitischen Königs, womit zu vergleichen ist, daß nach KUB I. c., I. 23 ff. *Muršiliš* nicht lange vorher das nahe Land *Millavanda*, das sich gegen den König von *Ahhivvâ* (= *Ahhijavâ*) empört (?) hatte, durch seine Generäle niederwerfen ließ. Aus dem Namen *Huršanašša* dürfen wir wohl schließen, daß bereits im XIV. Jahrhundert v. Chr. Griechen auf der karischen Chersonesos sitzen.

Ferner möchte ich die Stadt *Mutamutašša* mit der karischen Stadt *Medmasa* (Plinius V. 107), *Μέδμασα*, die in den attischen Tributlisten als *Madnasa* erscheint, zusammenstellen. *Medmasa* ist vielleicht auf dem Isthmus der Halbinsel *Sandama*, nordwestlich von *Halikarnassos*, zu suchen

<sup>1)</sup> In dem Texte VAT 7431, II. 7 wird *Vallarima* neben wohl lykischem *Arinna* genannt. [Wie ich nachträglich bemerke, gibt auch Garstang in seinem soeben erschienenen Werke *The hitt. empire* (1929), S. 179 — allerdings nur zweifelnd und ohne nähere geographische oder linguistische Begründung — einige der oben vorgeschlagenen Lokalisationen. Korr.-Z.]

<sup>2)</sup> Das hethitische keilinschriftliche *š* gibt zumeist ein *s* wieder.



(s. Kiepert, l. c. VIII. 8). Die Vereinfachung des Namens *Mutamutasa* > *Medmasa*, wie auch die weitere Dissimilierung zu *Madnasa* können wohl nicht auffällig erscheinen.<sup>1)</sup> Es sei hier noch darauf hingewiesen, daß sich alle diese Gleichsetzungen gegenseitig stützen. Die Tatsache, daß es uns gelungen ist, so viele dieser geographischen Namen einwandfrei in dem späteren Karien wiederzufinden, spricht wohl für die Richtigkeit unserer geographischen Ausführungen.

Nach der Eroberung des Landes *Jalanda* begab sich der hethitische König in die Stadt des Flusses *Š[êha]* (Tavagalavaš-Text I. 47; vgl. Forrer, l. c. 132), von wo aus er dann mit *Mellavanda* korrespondierte. Man wird das *Šêha*-Fluß-Land nicht allzu weit von *Jalanda* und *Mellavanda* suchen müssen. Andererseits lehren uns Stellen, wie KUB XIX. Nr. 49, I. 1 ff. und KUB XIV. Nr. 15, IV. 14 ff., daß das *Šêha*-Land wohl auch dem Lande *Karkiša*-Korakēšion benachbart sein wird. Ich möchte daher — allerdings unter Vorbehalt — zur Erwägung geben, ob der Fluß *Šêha* nicht vielleicht dem Flusse Eurymedōn, heute Köprü-Su, und die Stadt *Šêha* nicht etwa der mächtigen pisidischen Stadt Selgē, Σελγη, die an diesem Flusse lag, entspricht. Man müßte dann allerdings annehmen, daß ein ursprüngliches *l*, das in *Šêha* < \**Šelha* mouilliert gewesen wäre, in dem gr. Selgē wieder zum Vorschein gekommen wäre. Für den Wechsel *k/g : h* auf kleinasiatischem Gebiete s. Friedrich in *Kleinasiat. Forsch.* I. 92, Anm. 1. Wollte man hingegen das zur Zeit *Muršiliš' II.* mit dem *Šêha*-Land eine politische Einheit bildende Land *Appavija*, *Abbavija* (KUB XIX. Nr. 49, I. 63, IV. 30, Nr. 50, III. 16, KUB XXI. Nr. 1, I. 32) mit der Berglandschaft *Abbaitis* am oberen Macestus identifizieren, so müßte man das *Šêha*-Fluß-Land etwa am oberen Hermus oder Maeander (hier sucht es Götze, *Hethiter-Reich* 32, Anm. 2) lokalisieren. Indessen befürwortet die Rolle, die das *Šêha*-Land in dem Vertrage *Ḫatti-Vilūša* (= Elaeusa) spielt (KUB XXI. Nr. 1, II. 75 ff.), doch wohl eher eine südlichere Lage dieses Landes. Glücklicherweise ist die Lage des *Šêha*-Landes für unsere Beweisführung von keiner ausschlaggebenden Bedeutung.

Von der *Šêha*-Fluß-Stadt aus verhandelt der hethitische König wohl mit *Atpāš*, einem hohen Funktionär des Königs von *Aḫḫijavā*, um die Auslieferung eines gewissen *Pijamaraduš*, vielleicht eines abgefallenen hethitischen Generals, der, an der Spitze von 7000 Flüchtlingen aus dem *Ḫatti*-Land stehend, jetzt unter stillschweigender Duldung des Königs von *Aḫḫijavā* hethitisches Territorium angreift, möglicherweise um für seine Leute neue Wohnsitze zu gewinnen (s. Forrer, l. c. 173 ff., 208 f., 214). Hierzu benützt er auch Schiffe, die ihm vielleicht von seiten *Atpāš'* zur Verfügung gestellt worden sind. Hauptsächlich diese Verhandlungen um die Auslieferung von *Pijamaraduš* und den 7000 Flüchtlingen bilden den Inhalt

<sup>1)</sup> Gewagt wäre es aber wohl, für die oben genannte Stadt *Šuruta* an die kariesche Stadt Syrna zu erinnern.



des Tavagalavaš-Textes von I. 48 ff. an. Daneben laufen auch noch die Verhandlungen in der Angelegenheit *Tavagalavaš'*, der sich aus Furcht um seine Sicherheit weigert, zum Hethiterkönig zu kommen. *Atpāš* scheint sich in der Stadt *Mellavanda* aufzuhalten, dorthin schreibt ihm der hethitische König. Als sich jedoch die Verhandlungen in die Länge ziehen, macht sich der König *Muršiliš* auf den Weg nach *Mellavanda* (I. 58). Man kommt nun seinem Drängen in der Angelegenheit des *Pijamaraduš* insofern entgegen, als dieser „vom Schiffe“ herunterkommen muß (I. 61 f.; vgl. Forrer, l. c. 137, 221).

Wo lag nun die Stadt *Mellavanda*? Wir haben bereits oben, S. 326, zwei Punkte des Landes *Mellavanda*, die Städte *Adrijaš* und *Udimaš*, geographisch eindeutig bestimmt. Es ist unsicher, ob man aus der eben besprochenen Stelle des Tavagalavaš-Textes (I. 58—62) schließen darf, daß die Stadt *Mellavanda* selbst am Meere lag. Denn wir wissen — da der Anfang der Z. 58 abgebrochen ist — gar nicht, ob hier die Stadt oder vielmehr das Land *Mellavanda* genannt wurde. Überdies, auch wenn hier ursprünglich der Stadtname *Mellavanda* gestanden wäre, wäre die Annahme gar nicht unmöglich, daß sich das Schiff des *Pijamaraduš* nicht dort, sondern in einer anderen Stadt dieses Landes befunden hat. Jedenfalls geht aus dieser Stelle, wie übrigens auch bereits aus der Lage von *Udimaš-Idyma* hervor, daß zumindest das Land *Mellavanda* am Meere gelegen war. Forrer, *Kleinasien. Forsch.* I. 270 identifiziert *Mellavanda-Milavata* mit *Milyas* (Gen. *Milyados*); dann müßte die Stadt *Mellavanda* mit der Stadt *Milyas* in *Kabalia* identisch sein, wobei die Nachricht Herodots (I. 173) zu beachten wäre, daß der Name *Milyas* in alter Zeit ganz *Lykien* bezeichnete.<sup>1)</sup> Man müßte dann annehmen, daß das Land *Mellavanda* infolge von Eroberungen zu der uns beschäftigenden Zeit bis nach *Adrijaš* und *Udimaš* reichte, somit auch einen Teil Süd-Kariens umfaßte. Auch die in nordwest-südöstlicher Richtung verlaufende Grenze *Stratonikeia-Idyma* ließe sich damit in Einklang bringen. Man kann aber andererseits bei *Milavata* auch an *Milētos*, urspr. *Milātos* (vgl. auch *Μελητος*, *Μελατος*, *Μιλλατος* bei Pape, *Wb. d. gr. Eigenn.* s. v.), denken und dann das Land *Mellavanda-Milavata* westlich von der Linie *Stratonikeia-Idyma*, jedoch mit Umgehung des *Alinda-Gebietes*, setzen. Bei dieser Lösung gibt es jedoch eine sprachliche Schwierigkeit. Ein aus *Milavat-* durch Kontraktion entstandenes *Milāt-* konnte nach griechischen Lautgesetzen im Ionischen nicht zu *Milēt-* werden, da ein *-ava-* im Griechischen überall, auch im Ionischen, zu *ā* werden mußte (s. Brugmann-Thumb, *Griech. Gramm.* 4 S. 71, Hoffmann, *Gr. Dialekte* III. 320). Man müßte sich hier mit der Annahme behelfen, daß die Kontraktion *-ava->-ā-* in diesen Namen schon in der vorgriechischen, in *Milavata* gesprochenen Sprache stattgefunden hat und daß die Ionier,

<sup>1)</sup> Nebenbei bemerkt: wäre *Mellavanda* = *Lykien* und *Milyas*, so wäre es natürlich unmöglich, *Mirā* und *Kuvalija* mit *Myra* und *Kabalia* zu identifizieren.



die — worauf mich Koll. Salač hinweist — ja doch wohl erst viel später in Kleinasien eingewandert sind, bereits ein \**Milâta*-vorgefunden haben, das bei ihnen dann zu *Milêtos* werden konnte. Es wäre allerdings sehr schwer, eine geeignete Analogie für den Übergang von *-ava->-â-* in der einheimischen Sprache zu finden, da wir ja diese gar nicht kennen. In geographischer Hinsicht ließe sich diese Gleichsetzung vielleicht durch den Hinweis darauf stützen, daß die Berufung *Tavagalavaš'* durch die *Lukḫâ*-Leute, falls wir *Mellavanda* mit Milyas identifizieren werden, auffällig wäre, da er sich ja dann als König von *Mellavanda* ohnedies in den *Lukḫâ*-Ländern befand oder wenigstens einmal dorthin begeben mußte. Doch auch dieses Argument kann nicht als durchschlagend gelten, da es sich hier um *Lukḫâ*-Leute der Nachbargebiete von Milyas gehandelt haben kann. Weiter könnte für die Gleichsetzung von *Milavata* mit Miletos vielleicht auch der Umstand angeführt werden, daß es in diesem Falle sehr gut begreiflich wäre, daß *Tavagalavaš'*, der vielleicht von Miletos aus nach den *Lukḫâ*-Ländern gerufen wurde, auf seinem Zuge dorthin auch das *Jalanda*-Land besetzte, und weiter, daß der hethitische König zuerst nach *Jalanda* kam und sich erst im späteren Verlauf seines Feldzuges auf den Weg nach dem entfernteren *Mellavanda* machte. Die geographischen Verhältnisse wären bei dieser Gleichsetzung gewiß viel einfacher,<sup>1)</sup> indessen kann angesichts der erwähnten lautlichen Schwierigkeit auch diesen Argumenten keine entscheidende Kraft zugesprochen werden. Unter diesen Umständen wird es sich wohl empfehlen, die Entscheidung in der Frage, ob *Mellavanda*-*Milavata* = Milyas oder vielmehr = Miletos ist, der Zukunft zu überlassen (vgl. auch noch weiter unten). Wir können dies umso ruhiger tun, als es uns oben gelungen ist, wenigstens das Land *Mellavanda* an zwei Punkten geographisch mit Bestimmtheit zu fixieren: hiernach umfaßte es zumindest auch einen Teil Süd-Kariens (*Stratonikeia-Idyma*).

Nachdem wir uns so den Schauplatz der in dem *Tavagalavaš*-Briefe behandelten Ereignisse geographisch festgelegt haben, erhebt sich die Frage, wo das mächtige Land *Aḫḫijavâ*, von dem *Tavagalavaš* abhängig ist und an dessen König sich *Muršiliš* in diesem Briefe wendet, zu suchen ist. Forrer (siehe besonders *Reallex. d. Assy.* I. 53ff.) sieht in *Aḫḫijavâ* *ʾAzaifa*-Griechenland. Er verweist vor allem auf den Staatsvertrag zwischen *Tudḫalijaš IV.* (um 1240 v. Chr.) und dem König von *Amurru* VAT 7421, IV. 1 ff., wo unter den dem *Ḫatti*-König gleichwertigen Königen neben den Königen von Ägypten, Babylonien und Assyrien auch der König von *Aḫḫijavâ* ursprünglich genannt war, doch dann vom Schreiber

<sup>1)</sup> Auch die oben erwähnte Stelle *Tavagalavaš*-Text I. 58—62 würde zweifellos an Plastizität gewinnen, wenn man annehmen dürfte, daß in Z. 58 der Stadtname *Mellavanda* stand und daß sich das Schiff des *Pijamaraduš* in dieser Stadt befand, die dann nur Miletos sein könnte.



getilgt wurde. Daraus schließt Forrer, daß *Ahhijavâ* eine Großmacht war und daher nur Griechenland sein konnte, umsomehr als in dem Texte KUB XXI. Nr. 38, Obv. 15f. in einem Vergleich neben dem König von *Hatti* ein „Sohn des Sonnengottes“ (nach Forrer = König von Ägypten), ein „Sohn des Wettergottes“ (nach Forrer = König von Mitanni) und auch anscheinend eine Macht *arunaš* „Meer“ (Z. 15 *aruni*) genannt wird, die nach Forrer gleichfalls nur Griechenland sein kann. Nach Forrer, Reallex. d. Assy. I. 56, linke Spalte, zwingen diese zwei Stellen allein schon zur Annahme, daß wir es in *Ahhijavâ* mit Griechenland zu tun haben.<sup>1)</sup>

Indessen, auch wenn wir zugeben, daß *Ahhijavâ* eine den genannten Reichen etwa gleichwertige Großmacht war — gegen eine volle Gleichwertigkeit spricht übrigens wohl der Umstand, daß der Name *Ahhijavâ* in dem *Tudhalijaš*-Vertrag vom Schreiber zum Schluß doch getilgt wurde —, so genügen diese beiden Stellen keineswegs zum Nachweise, daß *Ahhijavâ* nur und gerade in Griechenland gesucht werden muß. Wenn man den Tavagalavaš-Brief unbefangen liest und die dort geschilderten komplizierten Verhandlungen zwischen *Muršiliš*, *Mellavanda* und *Ahhijavâ* aufmerksam verfolgt, so muß man den bestimmten Eindruck gewinnen, daß sich *Ahhijavâ* gleich *Hatti* und *Mellavanda* nur in Kleinasien, und zwar wohl nicht weit von *Mellavanda* befunden haben muß. Wenn *Muršiliš* im Tavagalavaš-Brief, II. 56 ff. *Tavagalavaš* zu sich ladet und ihm verspricht, daß er ihn, falls sie sich nicht einigen sollten, durch einen seiner Leute nach *Ahhijavâ* (II. 70) zurückführen lassen wird, so wird diese Stelle nur dann begreiflich, wenn man *Ahhijavâ* in Kleinasien selbst suchen wird. Man würde wohl nicht verstehen, welchen Schutz auf der langen Seefahrt nach Griechenland der *Tavagalavaš* begleitende Hethiter (!) hätte diesem gewähren können.

Daß wir das Reich *Ahhijavâ*, bzw. *Ahhijâ* nur in Kleinasien zu suchen haben, zeigt wohl auch der Madduvattaš-Text des Königs *Arnuvantaš* IV. (ca. 1220 v. Chr.). *Madduvattaš* herrschte nach diesem Text Obv. 13 ff. in dem Lande des Gebirges *Zippašlâ*, wobei das ihm gleichfalls von dem *Hatti*-König angebotene Land des Gebirges *Harijati* wohl nicht weit von *Zippašlâ* — und zwar in der Richtung nach *Hatti* zu — gelegen war. Rev. 11 ff. wird das *Madduvattaš* anvertraute Land auch „das Land des Flusses *Šijanta*“ genannt. Es läßt sich nicht genau sagen, wo das Land des *Madduvattaš* lag. Man kann nur vermuten, daß es irgendwo nördlich von *Jalanda* lag. Vielleicht entspricht das *Zippašlâ*-Gebirge, das mit Sipylus wohl nichts zu tun hat, dem lydischen Messōgis-Gebirge, während das *Harijati*-

<sup>1)</sup> Ibid. rechte Spalte (vgl. auch Kleinas. Forsch. I. 253) stützt Forrer seine Griechenland-Hypothese noch durch den Hinweis darauf, daß der König von *Ahhijavâ* an mindestens drei von einander getrennten Stellen der Südküste Kleasiens dauernd oder zeitweise die Oberherrschaft innehatte, wie auch darauf, daß der König von *Ahhijâ* Kypros angreifen konnte, was alles dafür spreche, daß *Ahhijavâ* das östliche Mittelmeer beherrschte.



Gebirge dem karischen Salbacus entsprechen könnte. Der Fluß *Šijanta* könnte dann den Maeander repräsentieren.<sup>1)</sup> Nun hat es *Madduvattaš* wiederholt mit *Attaršijaš* (nach Forrer = Atreus!), dem König von *Aḫḫijā*, zu tun. Zunächst wird *Madduvattaš* nach Obv. 1ff. von *Attaršijaš* aus seinem Lande verjagt; nur die Hilfe des hethitischen Königs, wahrscheinlich *Tudḫalijaš IV.*, hat *Madduvattaš* vor sicherem Untergang gerettet. Nach Obv. 60 ff. versuchte *Attaršijaš* in späterer Zeit sich wiederum des Landes von *Madduvattaš* zu bemächtigen, wobei wiederum nur die hethitische Hilfe diesen rettete. *Attaršijaš* führt in beiden Fällen seine Armee selbst. In dem letzteren Fall steht er an der Spitze von 100 Kriegswagen; nach verlorenem Kampfe „zog — wie der Text einfach konstatiert (Obv. 65) — *Attaršijaš* fort in sein Land“, wobei durch kein Wort angedeutet wird, daß dieses sein Land etwa das ferne Griechenland wäre. Doch der König von *Aḫḫijā* ruht nicht lange. Kämpfte er in den eben erwähnten Kämpfen gegen *Madduvattaš* etwa in Süd-Lydien oder Nord-Karien, so sehen wir ihn später (Rev. 84ff.) — diesmal zusammen mit *Madduvattaš* — in einen Kampf um *Alašija*-Kypros verwickelt. Und dieses bunte Bild einer überaus rührigen militärischen Tätigkeit der Könige von *Aḫḫijavā* (oder *Aḫḫijā*) in Kleinasien läßt sich noch durch sonstige Angaben der hethitischen Texte weiter vervollständigen. Aus dem Tavagalavaš-Briefe, IV. 7ff. geht noch hervor, daß der König von *Aḫḫijavā* mit *Muršiliš II.* wegen der Insel *Viluša*-Elaeusa an der Küste Kilikiens zeitweilig verfeindet war. Nach KUB V. Nr. 6, II. bildeten zur Zeit desselben hethitischen Königs *Aḫḫijavā* und *Lazpa* Ein Reich, dessen König wohl — darin hat Forrer m. E. recht (s. Kleinas. Forsch. I. 261, 264f.) — *Antaravaš*, vermutlich = gr. Ἀνδροεύς, war. Man kann hiermit auch die Nachricht KUB XIX. Nr. 5, Obv. 7ff. in Verbindung bringen, daß der oben S. 328f. erwähnte *Pijamaraduš* das Land *Lazpaš* geschlagen habe, und vielleicht annehmen, daß der Hethiter *Pijamaraduš* dieses Land mit den Schiffen des Königs von *Aḫḫijavā* für diesen König erobert habe. Jedenfalls ist soviel klar, daß sich der König von *Aḫḫijavā* militärisch — direkt oder indirekt — auch auf der Insel *Lazpaš*-Lesbos betätigte und daß diese Insel zumindest zeitweilig ein wichtiger Bestandteil seines Reiches war. Falls der unveröffentlichte Text Bo. 1485 (Reallex. d. Assyrl. I. 56f.) wirklich, wie Forrer l. c. vermutet, das Bruchstück eines Briefes des *Muršiliš* an *Antaravaš* ist, so greift *Aḫḫijavā* zur Zeit *Muršiliš* II. auch in *Aššuva*, d. i. vermutlich = Assos am adramyttischen Meerbusen, in der Troas ein. In dem Fragment KBo. VI. Nr. 27 erscheint der König von *Aḫḫijavā* zur Zeit des

<sup>1)</sup> Dieser Fluß *Šijanta* braucht mit dem gleichnamigen, in dem *Mirā-Kuvalija*-Vertrag genannten Fluß nicht identisch zu sein. Wie der Tavagalavaš-Text (II. 63) zeigt, gibt es im Hethitischen ein Appellativum *šijanta* (dort neben Brot genannt), das vielleicht die Bedeutung „Wasser“ hat. Es ist somit nicht ausgeschlossen, daß es zwei Flüsse dieses Namens gegeben hat. Indessen bedarf diese Frage, wie überhaupt die Frage der *Arzava*-Länder, noch einer eingehenden Untersuchung.



Königs *Tudḫališaš IV.* (um 1240 v. Chr.) als Bundesgenosse des vielleicht in Pisidien und Pamphylien zu suchenden (s. oben) *Šêḫa*-Fluß-Landes gegen das hethitische Reich.

Durch etwa zwei Jahrhunderte hindurch greifen somit die Könige von *Aḫḫijavâ* oder *Aḫḫijâ* machtvoll in die Geschichte Kleinasiens ein, als nicht ungefährliche Rivalen der Könige von *Ḫatti*, indem sie mit ihren Schiffen oder Kriegswagen bald hier, bald dort erscheinen. Es ist daher undenkbar, daß ihr Reich in Griechenland zu suchen wäre. Ein so andauerndes und lebhaftes Interesse der Könige von *Aḫḫijavâ* um die politischen Dinge Kleinasiens, wie auch ihr stetes, sehr oft wohl persönliches Eingreifen in die kleinasiatischen Kämpfe, mögen sich diese auf Lesbos, in der Troas, in Lydien, Karien, Lykien, Pisidien, Kilikien oder auf Kypros abspielen, macht es so gut wie sicher, daß dieses Reich in Kleinasien selbst zu suchen ist. Von diesen Erwägungen ausgehend, und unter Berücksichtigung des Umstandes, daß *Aḫḫijavâ* und *Lazpa*-Lesbos zeitweise Ein Reich bildeten, suchte ich in meinem Aufsätze „Hittites“ in der *Encyclopaedia Britannica* (14. Aufl. s. v.) das Land *Aḫḫijavâ* an der kleinasiatischen Küste in der Nachbarschaft von Lesbos. Ich glaube jetzt indessen, daß folgende Möglichkeit vorzuziehen sein wird. *Aḫḫijavâ*, *Aḫḫijâ* wird, wie es ja bei den kleinasiatischen Ländernamen überaus häufig der Fall, ja fast die Regel ist, nicht nur ein Land, sondern auch die hierzugehörige Hauptstadt bezeichnen, von der wohl der betreffende Landesname ausgegangen ist. Diese Stadt *Aḫḫijavâ*, *Aḫḫijâ* möchte ich aber mit der Festung *Ἀχαΐα* auf Rhodos identifizieren. *Achaia* war die Zitadelle von *Ialysos*; sie entspricht dem heutigen Hügel *Philerimōs* (südwestlich von der Stadt Rhodos), der, wenn man zu Schiff von Nordwesten nach Rhodos kommt, von weitem gut sichtbar ist. Die Stadt *Ialysos* befand sich auf den Abhängen des Hügels und in der Ebene. Eine Beschreibung dieses Ruinenhügels gibt z. B. Ross, *Reisen auf d. gr. Inseln* III. 95ff. (s. auch H. van Gelder, *Gesch. d. alt. Rhodier* S. 10). Athen. VIII. 360e wird *Achaia* πόλις ἰσχυρωτάτη genannt. Nach Diodor V. 57 gründeten *Ochimos*<sup>1)</sup> und *Kerkaphos*, Söhne des *Helios*, die Stadt *Achaia*, wo dann zuerst *Ochimos* und nach diesem *Kerkaphos* herrschte. Erst die Söhne des letzteren *Ialysos*, *Kamios* und *Lindos* gründeten dann die gleichnamigen drei rhodischen Städte, in denen sie sodann getrennt herrschten (vgl. van Gelder, l. c. 59). Aus dieser Sage können wir entnehmen, daß das so stark befestigte *Achaia* in der ältesten Zeit die Hauptstadt der Insel Rhodos war. *Achaia* und *Ialysos* sind dann später durch die im J. 408 v. Chr. gegründete Stadt Rhodos in ihrer Bedeutung zurückgedrängt worden; für *Achaia* ist dann, wie uns Strabo XIV. 655 bezeugt, das Appellativum *Ὁχύρωμα* „Befestigung“ üblich geworden (s. Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. *Ialysia* und *Ialysos*).

<sup>1)</sup> Dieser Name klingt an den arzavischen Namen *Uḫḫamuvvaš* (KUB IX. Nr. 31, II. 43) an.



Noch die heutige Bevölkerung von Rhodos spricht von Philerimos wie von *παλαιὰ Ῥόδος* (Ross. I. c. 96) oder Rhoda Vecchia (Newton, Travels I. 257).

An dieser Stelle möchte ich nun die Stadt *Ahhijavâ*, *Ahhijâ* vermuthungsweise suchen und annehmen, daß mit dem Lande *Ahhijavâ*, *Ahhijâ* der hethitischen Inschriften die Insel Rhodos gemeint ist. Aus der zentralen Stellung der Insel Rhodos an der kleinasiatischen Küste erklärt sich aufs Beste die wichtige Rolle, die das Reich *Ahhijavâ* in der kleinasiatischen Geschichte des 14. und 13. Jahrh. v. Chr. gespielt hat. Der König von *Ahhijavâ*-Rhodos, mit einer guten Flotte ausgerüstet, konnte von seiner Insel aus ebenso leicht auf der gegenüberliegenden karisch-lykischen Küste, wie auf Lesbos im Norden oder auf Elaeusa und Kypros im Osten militärisch eingreifen. Er konnte dies jedenfalls viel leichter tun, als etwa ein König von Orchomenos oder Mykene in Griechenland. Sein eigenes Inselreich hingegen war für den hethitischen König, der keiner Kriegsflotte gebot, unerschbar; so erklärt es sich, daß es im alten Vorderasien das Ansehen einer Großmacht hatte. Und auch die Bezeichnung „Meer“ (oben S. 331) paßt für das meerumflossene Rhodos zweifellos besser als für das festländische Griechenland: man sieht, daß der *ibid.* erwähnte „zwingende“ Schluß Forrers, daß *Ahhijavâ* nur Griechenland sein kann, in Wahrheit ein Trugschluß ist. Auch die archäologischen Funde sind geeignet, die hier vorgeschlagene Lösung des hethitischen „Griechenproblems“ zu befürworten. In Ialysos ist eine große mykenische Nekropole gefunden worden, während in Ionien und Aeolis bis jetzt keine Spuren mykenischer Besiedelung entdeckt werden konnten, mit der alleinigen Ausnahme Milets, wo eine jungmykenische Ansiedelung zum Vorschein gekommen ist (s. Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.*<sup>2</sup> II/1, 268 f., 551 f.). Ed. Meyer (I. c. 552) schließt hieraus, daß Rhodos die erste Station der griechischen Expansion nach dem Osten war; ist *Ahhijavâ* Rhodos, so wird sein Schluß durch die hethitischen Inschriften aufs Beste bestätigt. Bereits im 14. Jahrhundert<sup>1)</sup> v. Chr. sehen wir somit Griechen auf Rhodos, von wo sie dann eifrig bestrebt sind, auch auf die übrigen Inseln der kleinasiatischen Küste, wie auch auf das kleinasiatische Festland selbst vorzudringen. Der oben S. 327 besprochene Landesname *Huršanašša* läßt uns im 14. Jh. v. Chr. griechische Bevölkerung auch bereits auf der karischen (event. rhodischen) Chersonesos vermuten.<sup>2)</sup> Auch der Name des Königs *Alakšanduš* (um

<sup>1)</sup> Oder bereits im 15. Jh.? Vgl. den unveröffentlichten Text Bo. 1485 (Reallex. d. Assy. I. 56 f.). Nach Forrer wird dort ein Urgroßvater des *Antaravaš*, namens *Akagamunaš*, Zeitgenosse *Tudhalijaš* III. (etwa Ende des 15. Jh.) erwähnt. Eine rasche Veröffentlichung dieses Textes wäre sehr wünschenswert, damit die Angaben Forrers kontrolliert werden könnten.

<sup>2)</sup> Ohne die Frage der Lokalisierung der Stadt *Mellavanda-Milavata* entscheiden zu wollen, möchte ich hier noch darauf hinweisen, daß *Tavagalavaš* als Vasall der Seemacht *Ahhijavâ* — und auch als vermutlicher Grieche — allerdings in der Seestadt Miletos begreiflicher als in der Binnenstadt Milyas wäre. Auch die jungmykenische Ansiedelung in Miletos (siehe oben) könnte hier vielleicht berücksichtigt werden.



1300 v. Chr.) von *Viluša-Elaeusa* scheint zumindest griechischen Einfluß zu verraten.<sup>1)</sup>

In dem Madduvattaš-Text, Rev. 86 und 89 erscheint als Bundesgenosse des Königs von *Aḫḫijā* gegen *Alašija*-Kypros ein „Mann von *Piggaja*“. Forrer (zuletzt *Kleinas. Forsch.* I. 261 f.) identifiziert *Piggaja* mit Σφήκεια, einem alten Namen dieser Insel, was natürlich völlig unmöglich ist (vgl. Friedrich I. c. 100). Ob man *Piggaja* mit dem rhodischen Demosnamen Φαγαιεῖς (van Gelder, I. c. 221) zusammenstellen darf? Die entsprechende Ortschaft Φάγαια müßte dann nach dem ibid. Bemerkten wohl in der rhodischen Peraia, d. h. an der Rhodos gegenüberliegenden karischen Küste gesucht werden. Der Mann von *Piggaja* wäre dann ein ziemlich genaues Pendant zu *Tavagalavaš* von *Mellavanda*.

Es ist wohl nicht nötig zu bemerken, daß auch die zur Zeit Merneptahs (um 1227 v. Chr.) zusammen mit anderen Seevölkern, wie auch den Libyern Ägypten bekämpfenden *Aḫaiwaš* wohl von der Insel Rhodos ausgegangen sind.<sup>2)</sup> Sie werden in einer Inschrift Merneptahs als beschnitten bezeichnet; siehe Breasted, *Records* III. 249 und vgl. Ed. Meyer, *Gesch. d. Altert.* 2/1, 558f. Schon dadurch wird es ausgeschlossen, daß unter diesen *Aḫaiwaš* etwa die Griechen von Griechenland selbst gemeint sein könnten. Die kleinasiatischen Achaeer haben die Beschneidung — ähnlich wie auch z. B. teilweise die Eigennamen (vgl. weiter unten zu *Attaršijaš*) — natürlich von der einheimischen, kleinasiatischen Bevölkerung übernommen, mit der sie sich vermischten. Durch unsere vermutliche Lokalisierung dieser Achaeer auf Rhodos erklärt sich die Beschneidungssitte bei ihnen, die Ed. Meyer I. c. so auffällig und überraschend war, aufs Beste.

Unter den Seevölkern, die das Hethiterreich überrannt haben und etwa im J. 1190 v. Chr. in Syrien von Ramses III. geschlagen worden sind, erscheinen an der Stelle der *Aḫaiwaš* die *Danona* »in ihren Inseln« (Breasted, I. c. IV. 201), d. i. wohl die Danaoi, die — gleich den *Pelašet*-Pelasgern-Philistern und den *Takaru* — den philistäischen Federhelm tragen (Lepsius, *Denkmäler* III. 211). Dieser Federhelm weist die *Danona* gleichfalls nach dem Südwesten Kleinasien und Kreta, also wiederum nach Rhodos und der Umgebung hin (vgl. W. M. Müller, *Asien und Europa* S. 362, *Fimmen, Kretisch-mykenische Kultur* S. 193f. und Ed. Meyer, I. c. 561f.). Wir sehen also, daß auch die ägyptischen Nachrichten unsere Lokalisierung von *Aḫḫijavā* im Südwesten Kleinasien, speziell vermutlich auf Rhodos, aufs Beste bestätigen. Zugleich weisen die Namen *Aḫḫijavā*-*Aḫḫijā* und *Danuna*, verglichen mit dem Fakt, daß die Namen Achaeer und Danaer bei Homer vor allem mit Argos und

<sup>1)</sup> Vgl. Kretschmer in *Glotta* XII. 205 ff. Die Verknüpfung dieses *Alakšanduš* mit Alexandros-Paris von Troja scheint mir jedoch nicht einleuchtend.

<sup>2)</sup> Die zusammen mit den *Aḫaiwaš* genannten *Sakalša* sind natürlich nicht Sikeler, sondern einfach die Bewohner der pisidischen Stadt Sagalassos!



Mykene verknüpft erscheinen, wohl darauf hin, daß diese erste griechische Besiedelung der Insel Rhodos von Mykene aus stattgefunden hat. Mit den *Danona* vom J. 1190 v. Chr. wird übrigens wahrscheinlich auch das Land *Danuna* des Amarna-Briefes Knudtzon Nr. 151, 52 identisch sein. Der Fürst *Abimilki* von Tyros (um 1400 v. Chr.) berichtet hier dem Pharao, daß der König von *Danuna* gestorben und sein Bruder sein Nachfolger geworden sei, wobei das Land ruhig geblieben sei. Von Rhodos aus werden sich die mykenischen Achaeer, als der östlichste Vorposten des Mutterlandes, auch um Festsetzung in anderen Teilen Kleinasien bemüht haben. In *Ahhijavâ-Ahhijâ-Danuna* etwa Mykene und die Argolis selbst zu erblicken, was sonst vielleicht das Nächstliegende wäre, verwehren m. E. die oben angeführten Gründe, vor allem die greifbare Nähe des Landes *Ahhijavâ* von *Hatti* aus.<sup>1)</sup> Eine dunkle Kunde von der einstigen Bedeutung der Insel Rhodos enthält vielleicht die griechische Sage (Diodor V. 57 und 61) von der Gründung der Stadt Achaia (die Stätte wurde früher, von den Autochthonen, möglicherweise *Kyrbe* genannt) durch die Heliossöhne Ochimos und Kerkaphos, die dann in dieser Stadt herrschten, wie auch die Sage von der Kolonisierungstätigkeit der übrigen rhodischen Heliaden, die sich nach der Ermordung ihres Bruders Tenages nach allen Richtungen zerstreut haben. So floh Makar nach Lesbos, als dessen König ihn bereits Homer kennt, Triopas nach Karien, wo er dann herrscht, Kandalos nach Kos und Aktis nach Ägypten, wo er die Stadt Heliopolis (!) gründet (vgl. van Gelder, l. c. 56f.) Sind diese Eroberungs- und Kolonisierungsfahrten der rhodischen Heliossöhne vielleicht ein letzter Abglanz der oben geschilderten militärischen Unternehmungen des Staates *Ahhijavâ* und der *Akaivâš*?

Ist *Ahhijavâ* in Kleinasien, u. z. speziell auf Rhodos zu suchen, so werden schon dadurch die Forrerschen Gleichsetzungen *Antaravaš* = Andreus von Orchomenos, *Tavagalavaš* = Eteokles von Orchomenos und *Attarsijaš* = Atreus von Mykene völlig unmöglich. In linguistischer Hinsicht scheint übrigens nur die erste Gleichung möglich zu sein, während die zweite sprachlich (wegen der fehlenden ersten Silbe) sehr bedenklich, die dritte aber völlig ausgeschlossen ist.<sup>2)</sup> Siehe hierzu auch den oben er-

<sup>1)</sup> Auch die Nennung *Lazpa's* neben *Ahhijavâ* macht keineswegs den Eindruck, daß *Ahhijavâ* etwa ein machtvolleres, großes Griechenland wäre, neben dem sich dann die Nennung der Insel Lesbos schlecht genug ausnehmen würde, sondern spricht eher dafür, daß diese beiden Länder in den Augen der Hethiter etwa gleichwertig waren.

<sup>2)</sup> Der Name *Attarsijaš*, *Attariššijaš* scheint übrigens eher einen kleinasiatischen Eindruck zu machen (s. Götze, l. c. 49). Dies brauchte nicht aufzufallen, da sich die Griechen, ähnlich wie die Nesier (= indoeur. Hethiter; siehe Archiv Orientalní I. 294ff.), gewiß vielfach mit der einheimischen Bevölkerung vermischten und ihre Eigennamen übernahmen. — Liegt in dem ersten Bestandteil des Namens *Akagamunaš* (s. oben S. 11. Anm. 2) etwa das gr. ἄγα- „sehr“ — *g* und *k* können in der heth. Keilschrift miteinander abwechseln — vor? Der zweite Bestandteil *-gamun-aš* klingt an den Namen Κάμων des Vaters der Sappho an. — Den Namen des in den Diensten des Königs von *Ahhijavâ*



wählten Aufsatz Friedrichs. In sachlicher Hinsicht entzieht aber die anscheinend allein mögliche Lokalisierung *Aḫḫijavā's* in Kleinasien diesen Gleichsetzungen jede Grundlage. Unmöglich ist es auch, das Wort *ajavalaš* (Tavagalavaš-Text I. 12) mit Forrer als „Äolier“, den Landesnamen *Tarviša* als Troja (s. ebenfalls Friedrich l. c. und Götze, Madduwattaš 49) und den Stadtnamen *Taravizan* (KUB XIX. Nr. 55, Rev. 6; siehe Forrer, Forschungen I. 255 ff.), dessen Lesung übrigens unsicher ist, als Troezen in Argolis im Peloponnes zu deuten. Erweisen sich so diese phantastischen Hypothesen Forrers als völlig unhaltbar, so sind doch die Aufklärungen, die uns die hethitischen Inschriften über das älteste Vordringen der Griechen nach Kleinasien gewähren, jetzt, nachdem es wohl im großen und ganzen gelungen ist, den Schauplatz dieser geschichtlichen Vorgänge geographisch zu fixieren, für uns vom größten Werte. Sie lehren uns, daß sich zunächst ein mächtiger Achaeerstaat, als Vorposten des Reiches von Mykene, allem Anschein nach auf Rhodos gebildet hat, und sie zeigen uns auch, mit wieviel Beharrlichkeit diese ältesten Griechen — mit wechselndem Erfolg — bestrebt waren, sich auch auf den übrigen Inseln, wie auch auf der West- und Süd-Küste Kleinasiens selbst festzusetzen. Die jetzt geographisch und historisch nachweisbare Berührung der indoeuropäischen Hethiter, richtiger Nesier, mit den Griechen im Westen ist umso wichtiger, als wir andererseits sehen, daß dieses Volk im Osten wiederum mit den Ariern, insbesondere mit den „Indern“ von *Mitanni*, die wohl Mitannier zu nennen sind (siehe meine Ausführungen oben S. 103 ff.), in ebenfalls historisch nachweisbaren Beziehungen war. Die indoeuropäischen Völker, die die indoeuropäische Urheimat im Norden des Schwarzen und des Kaspischen Meeres im III. Jahrtausend v. Chr. in südlicher Richtung verlassen haben, schließen sich so in Eine Front zusammen, die durch die Völkernamen Achaeer - Nesier - Mitannier bezeichnet ist und in der die kleinasiatischen Nesier (Hethiter) — mit den offenbar noch älteren, indoeuropäischen Lüitern — das Verbindungsglied bilden. Zugleich ergibt sich aus unseren geographischen Identifizierungen, daß die Hethiter zeitweise bis an das Ägäische Meer vorgedrungen sind, was man bisher nur aus ihren Skulpturen am Sipylos und am Berge Karabel bei Nymphäon erschließen konnte. Man wird wohl annehmen dürfen, daß sie zu gewissen Zeiten das ganze oder zumindest sögut wie das ganze Kleinasien beherrscht haben.

Zum Schlusse sei es mir gestattet, noch auf weitere vermutliche Berührungen der hethitischen Kultur mit der griechischen kurz hinzuweisen.

Die Hethiter, in deren Staatsarchiv Bruchstücke des babylonischen *Gilgameš*-Epos in nicht weniger als drei Sprachen (Babylonisch, Hethitisch

stehenden *Atpāš*, bezw. *Atrāš* (Bo. 3208 bei Forrer, Forschungen I. 92) möchte ich für kleinasiatisch halten. Vgl. die Namen *Αττατινις* und *Αττανας* (lyd.) bei Kretschmer, Einl. i. d. Gesch. d. gr. Spr. S. 351 und Sundwall, Namen d. Lykier S. 57.



und Churrisch) gefunden worden sind, haben den kleinasiatischen Völkern, wie auch wohl den Griechen auch die Kenntnis dieser babylonischen Dichtung vermittelt, wovon man noch allerlei Spuren in Homers Odyssee wahrnehmen kann; vgl. Jensen, Gilgamesch-Epos, jüdische National-sagen, Ilias und Odyssee, weiter desselben Autors Gilgamesch-Epos II. 176 ff. und Ungnad, Gilgamesch-Epos und Odyssee (= Kulturfragen, Heft 4/5). Unter diesen Umständen wird man den Namen des Odysseus-Olyseus-Ulixes mit Gemser in Arch. f. Orientforsch. III. 183 ff. vielleicht auf den babylonisch-hethitischen Namen des Sintfluthelden *Ul(l)uš* (eig. „der Entrückte, Ferne“; vgl. babyl. *ullû*) zurückführen dürfen, der mancherlei Züge mit Odysseus gemeinsam hat. Ich möchte die dortigen Bemerkungen Gemser's noch durch den Hinweis darauf ergänzen, daß das Chattische, wie auch z. B. das Lydische ein laterales *l* hatten, das wie *tl*, *dl* lautete; vgl. z. B. den hethitischen Königsnamen und Königstitel *Tlabarnaš*, der bald *Tabarnaš*, bald wieder *Labarnaš* geschrieben wird. Mit diesem *tl*, *dl* mag auch der hethitische Name des Sintfluthelden *Ul(l)uš*, d. i. *Udlus*, gesprochen worden sein, der dann ins Griechische einerseits mit *l*, Olyseus, andererseits mit *d*, Odysseus, übernommen wurde, während die Römer der Form mit *l*, Ulixes, den Vorzug gegeben haben.

Sehr rätselhaft ist der in Kleinasien und Griechenland weit verbreitet gewesene Kult der mit dem Namen *Kabeiroi* (Κάβειροι, Κάβιρος, Pl. Κάβειροι; s. besonders Pauly-Wissowa, Realenc. s. v.) bezeichneten Gottheiten, der jetzt gewöhnlich aus Phrygien abgeleitet wird. Es sind einerseits chthonische und Vegetations-Gottheiten, die mit Dionysos, Demeter und Hermes in Verbindung gebracht wurden, andererseits aber auch Schützer der Seefahrten, die man wiederum mit den Dioskuren verknüpfte. Weiter ist ihre Verbindung mit Hephaistos, dem Gotte des Feuers und der Schmiedekunst, sehr bemerkenswert. Wie sind alle diese ihre Charaktereigenschaften miteinander zu vereinigen? Aus den hethitischen Inschriften sind uns *Lulahhu*- und *Habiru*-Gottheiten bekannt, die zweifellos als Schutzgottheiten der gleichnamigen Völkerschichten, der *Lulahhu*, heth. *Lulahêš*, d. i. etwa der Barbaren, und der *Habiru*, heth. *Habirêš*, d. i. etwa der Durchziehenden, Vorüberziehenden, Wanderer, Nomaden, zu gelten haben (vgl. zu diesen Namen Hrozný, Völker u. Spr. d. alt. Chatti-Landes S. 38, Forrer in ZDMG N. F. 1, 251 f., Jirku, Wanderungen d. Hebr. 13 ff., J. Lewy in OLZ 1927, 738 ff., 825 ff., Landsberger in Kleinasiat. Forsch. I. 321 ff., Koschaker, Neue keilschr. Urk. aus Amarna-Zeit, S. 17, Anm. 5, S. 53, Anm. 1, Jensen in OLZ 1929, 651). *Habiru* als Nomadengottheiten werden sich vermutlich auch als Beschützer der wandernden Schmiede, Musiker etc. betätigt haben; man beachte die biblische Kain-Geschichte Gen. 4, bes. Vers 20 f. Sind nun etwa die *Kabeiroi* aus den *Habiru* entlehnt? Für den Wechsel *k/g : h* auf kleinasiatischem Gebiete siehe bereits oben; *ei : i* könnte bei diesem Worte, das ja auch ein babylonisches Stadium durchge-



macht hat, durch den Einfluß des folgenden *r* erklärt werden; allerdings wird *Habiru* vielleicht ursprünglich mit langem *â* anzusetzen sein (vgl. Landsberger l. c. 328 f.), doch kann diese übrigens keineswegs feststehende Länge bei unserem durch so viele Sprachen gegangenen Kulturwort leicht im Laufe der Zeit verschwunden worden sein. Wären die *Kabeiroi* mit den *Habiru* identisch, so wären alle ihre verschiedenen Charaktereigenschaften durch ihr ursprüngliches Wesen als Schutzgöttheiten der Nomaden (daher chthonische Gottheiten), der Wanderer (daher Beschützer der Seefahrten) und der Schmiede (daher ihre Verknüpfung mit Hephaistos und ihr Abzeichen Hammer) mit einem Schlage erklärt. Auch der mit ihnen verknüpfte *Brudermord* (auch das Widderopfer??) würde ihre Erklärung in dem Hinweis auf den Brudermörder Kain, der zugleich der Ahnherr der Zeltbewohner und Viehzüchter, Musiker und Schmiede ist, finden.<sup>1)</sup> Die seßhafte Bevölkerung des alten Orients erklärte sich das Leben der Nomaden und Wanderer aller Art offenbar als Strafe der Götter für einen in der Urzeit stattgefundenen Brudermord; man konnte ja häufig beobachten, daß sich ein Mörder der Bestrafung durch Menschen durch eine Flucht in die freie Natur entzogen hat.<sup>2)</sup> Der andere Volks- und Göttername, *Lulahi*, heth. *Lulahiš*, der etwa die Bedeutung „Barbaren“ und „Barbarengöttheiten“ haben muß, klingt andererseits an den Namen des vorgriechischen Autochthonen- und Barbarenvolkes in Kleinasien und auf den Inseln, ja auch in Griechenland Leleger, Λέλεγες, an (siehe für dieses Volk besonders Aly in Philologus N. F. 22, 428 ff. und Eberts Reallex. d. Vorgesch. IV/2, 518). Allerdings müßte man hier eine stärkere Umbildung dieses altorientalischen Wortes in Vokalen durch die Griechen annehmen<sup>3)</sup>, was natürlich zur Vorsicht mahnen muß. Indessen ist die äußere Ähnlichkeit der beiden Namen, *Lulahi* und Leleger, doch so groß, daß sie trotz der erwähnten lautlichen Schwierigkeit meines Erachtens auf jeden Fall im Auge behalten zu werden verdient.

\* \* \*

Einer Anregung des Koll. Salač folgend, möchte ich – vor allem für die Nichthethitologen – meinem Aufsatz noch eine synchronistische Tabelle

<sup>1)</sup> Hierbei mögen natürlich auch noch andere Vorstellungen mitgespielt haben; vgl. Fredrich in Athen. Mitteil. 31, 78 ff.

<sup>2)</sup> Ein bei Magnesia am Maeander gefundenes Relief wird von Kern in Strena Helbigiana S. 159 und Pauly-Wissowa, Realenc. s. v. Kabeiros Sp. 1407 auf die *Kabeiroi* gedeutet. Es stellt fünf Gestalten dar, die sämtlich nach links schreiten. Vier von ihnen tragen auf der rechten Schulter einen Hammer. Nur der fünfte Mann, der keinen Hammer trägt, scheint bekleidet zu sein. Nach Kern ist die Deutung dieser fünften Gestalt unmöglich. Ist dies vielleicht der Bruder, der später ermordet wurde, und wird seine Seßhaftigkeit durch das Fehlen des Hammers und durch die Kleidung angedeutet?

<sup>3)</sup> Dagegen würde der Wechsel *g* : *h* keine Schwierigkeiten machen (s. oben).



der wichtigsten Beziehungen zwischen den Griechen und den Hethitern hinzufügen. Die hier zitierten Seitenzahlen beziehen sich auf den vorliegenden Aufsatz.

### Das Reich Chatti.

**Tudḫališaš III.**, um 1400 v. Chr. Besiegt den König von *Aššuva* = vermutlich Assos in der Troas.

**Muršiliš II.**, um 1340 v. Chr.

### Das Reich Ahḫijavā, bzw. Ahḫijā.

**Akagamunaš**, Urgroßvater des *Antaravaš*? Nicht ganz sicher, ob er in *Ahḫijavā* herrschte, aber doch wohl wahrscheinlich. Steht in freundlichen Beziehungen mit *Tudḫališaš* (S. 334, Anm. 1 und S. 336, Anm. 2).

Etwa um 1400 v. Chr. stirbt der König des Landes *Danuna* (vgl. *Danaoi*) und sein Bruder wird sein Nachfolger. So berichtet der Fürst von Tyros nach Aegypten (S. 336).

**Antaravaš** (wahrsch. = gr. Andreus), vermutlich Herrscher in *Ahḫijavā* und *Lazpaš* (S. 332). Die Insel *Lazpaš*-Lesbos wurde für *Ahḫijavā* vielleicht durch den abgefallenen hethitischen General *Pijamaraduš* erobert (S. 332). *Antaravaš* ist im Großen und Ganzen mit *Muršiliš* befreundet; Feindseligkeiten zwischen den beiden Königen scheinen nur vorübergehend zu sein. Von *Ahḫijavā* ist auch das Land *Mellavanda-Milavata* abhängig, das unter anderem auch einen Teil Südkariens umfaßt u. dessen Hauptstadt entweder *Milyas* oder *Miletos* ist (S. 329 f.). *Mellavanda* empört sich zu Beginn der Regierung des *Muršiliš* gegen *Ahḫijavā*, wird jedoch durch *Muršiliš*' Generäle niedergeworfen (S. 327). Auch auf der karchischen Chersonesos sitzen zu dieser Zeit bereits Griechen, wie ihr Name *Huršanašša* wohl zeigt (S. 327). *Huršanašša* ist — zeitweilig — im Besitze der Hethiter; der griechische Name läßt aber vermuten, daß es für gewöhnlich von dem nahen *Ahḫijavā* abhängig war. Später



bestimmt *Antaravaš* anscheinend seinen Bruder *Tavagalavaš* zum König von *Mellavanda*, wo sich übrigens auch *Atpâš* (*Atvâš*), ein hoher Funktionär des Königs von *Ahhijavâ* zu befinden scheint (S. 328 und S. 336, Anm. 2). *Tavagalavaš* greift militärisch auch in den *Lukka*-Ländern, d. i. Lykien bis Lykaonien, und in *Jalanda*-Alinda in West-Karien ein (S. 324 ff.). Durch das Herannahen des hethitischen Heeres mit *Muršiliš* bedroht, strebt *Tavagalavaš*, der Vasall von *Ahhijavâ*, auch eine Beilehnung von seiten des Hethiterkönigs an, weigert sich jedoch später, sich zu diesem Zwecke zu *Muršiliš* zu begeben. Endlose Verhandlungen des *Muršiliš* mit *Mellavanda* und *Ahhijavâ* wegen Herausgabe von hethitischen Flüchtlingen, darunter auch von *Pijamaraduš*. In der vorhergehenden Zeit geriet *Ahhijavâ* mit *Hatti* auch wegen der Insel *Viluša*-Elaeusa an der Küste Kilikiens in einen vorübergehenden Streit, der wohl auch zum Kriege geführt hat (S. 332). *Ahhijavâ* scheint sich zur Zeit des König *Muršiliš* auch des Landes *Aššuva*-Assos in der Troas bemächtigt haben, das vorher vermutlich von *Hatti* abhängig war (S. 332).

*Muvattalliš*, um 1300 v. Chr.

..... Der Name des Königs *Alakšanduš* von *Viluša*-Elaeusa zeigt vielleicht griechischen Einfluß (S. 334f.).

*Hattušiliš III.*, um 1280 v. Chr.

..... In diese Zeit (vgl. Forrer in Reallex. d. Assyrl. I. 55) gehört vielleicht der babylonische Brief, der — neben *Hatti*, Aegypten u. *Mitanni*? — eine »Seemacht«, wahrscheinlich mit *Ahhijavâ* identisch, erwähnt (S. 331 und 334).

*Tudḫališa IV.*, um 1240 v. Chr.

..... In einem Vertrag war *Ahhijavâ* neben Aegypten, Babylonien und Assyrien ursprünglich als *Hatti* gleichwertig ge-



nannt, wurde jedoch nachher vom Schreiber — wohl weil es seiner Meinung nach den genannten Ländern eben doch nicht ganz gleichwertig war, — wieder getilgt (S. 330 f.). Als *Tudḫalijaš* das *Šêḫa*-Fluß-Land, das vermutlich in Pisidien u. Pamphylien gelegen war, mit Erfolg bekriegte, war der König von *Aḫḫijavâ* wohl Bundesgenosse des letzteren, zog sich jedoch zurück (S. 332 f.).

**Attaršijaš**, König von *Aḫḫijâ*, vertreibt *Madduvattaš*, einen Vasallen des *Ḫatti*-Reiches, aus seinem vielleicht in Süd-Lydien und Nord-Karien gelegenen Reiche (S. 331 f.). Der Hethiterkönig führt diesen wiederum zurück. Später greift *Attaršijaš* unter anderem mit 100 Kriegswagen *Madduvattaš* wiederum an, wird jedoch von dem hethitischen Feldherrn *Kišnabiliš* in sein Land zurückgetrieben (S. 332).

**Arnuvandaš IV.**, etwa v.  
1230 v. Chr. an.

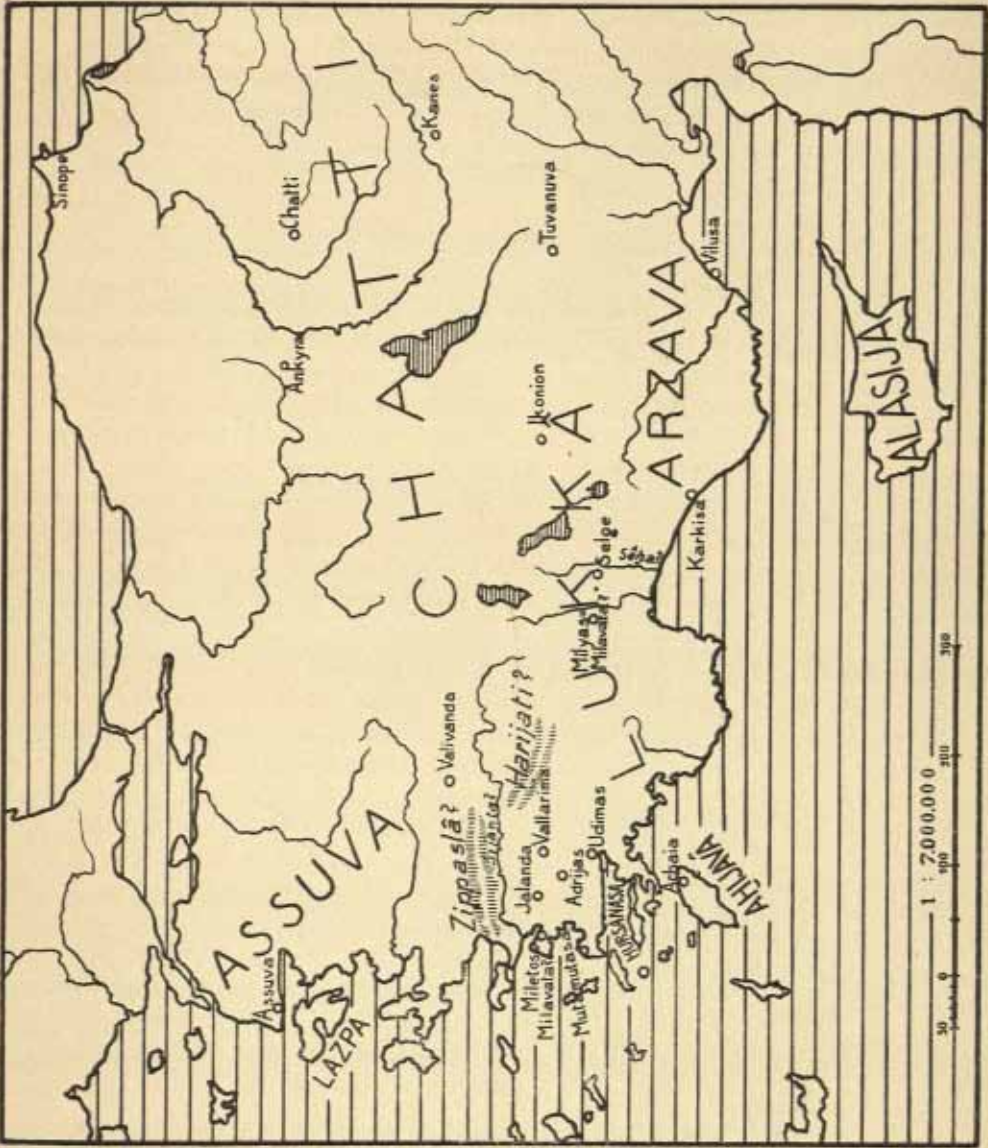
**Attaršijaš**, König von *Aḫḫijâ*, überfällt etwa in den letzten Jahren des *Tudḫalijaš* und den ersten Jahren des *Arnuvandaš*, zusammen mit seinem Vasallen, Fürsten von *Piggaja*, d. i. vielleicht der rhodischen *Peraja*, und auch mit *Madduvattaš* die Insel *Alašija*-Kypros, auf die der hethitische König Ansprüche zu haben glaubt (S. 332 und 335).

Zur Zeit des Pharao Merneptah, etwa um das J. 1227 v. Chr., bekämpfen die See- oder Nordvölker *Aḫaiwaš*-Achaeer, wohl von *Aḫḫijavâ*-Rhodos, *Turša*-Tyrseer, wohl hauptsächlich von Lemnos, *Lukka*-Lykier (vgl. oben die *Lukka*-Länder), die *Šerdana*, wohl von Sardes, und *Šakalša* von Sagalassos in Pisidien als Bundesgenossen der Libyer Aegypten (S. 335).

**Tudḫalijaš V.**, um 1200  
v. Chr.

.....





Karte der Länder Ahhijavâ, Milavata, Jalanda usw.







Bald darauf (etwa 1190 v. Chr.) Untergang des *Hatti*-Reiches durch die Invasion d. Phryger, Myser u. s. w. in Kleinasien.

..... Unter den Seevölkern, die Ramses III. in Syrien bekämpft, erscheinen statt der *Aḫaiwaš* die mit ihnen wohl identischen *Danona*-Danaoi »in ihren Inseln« (S. 335 f.)<sup>1)</sup>. In den Wirren dieser großen Völkerwanderung ist vermutlich auch der Staat *Aḫhijavâ* auf Rhodos zugrundegegangen.

<sup>1)</sup> Zu S. 336 sei hier noch nachgetragen, daß der mißlungene Angriff der Danaer auf Ägypten, wie auch ihr Aufenthalt auf Rhodos einen letzten Widerhall vielleicht in der griechischen Sage von Danaos und den Danaiden gefunden haben, die sich aus Ägypten zunächst nach Lindos auf Rhodos geflüchtet haben, wo sie das Athena-Heiligtum gegründet haben (Herodot II. 182, Strabo XIV. 655, Diodor V. 58).



## GRIECHEN UND HETHITER.

Von A. Salač.<sup>1)</sup>

Zuerst möchte ich die vorausgehenden Ausführungen von B. Hrozný kurz zusammenfassen. Der Verfasser meint:

1. Die Bewohner von *Ahhijavā-Ahhijā* sind im XIV. und XIII. Jahrhundert v. Chr. in einem regen Verkehr mit den Hethitern gewesen; der erste bisher bekannte Fall gehört nach einer unpublizierten Urkunde noch ins XV. Jahrhundert. Die hethitischen Urkunden sprechen wiederholt von Feindseligkeiten und Verhandlungen zwischen den beiden Mächten; es ist somit wahrscheinlich, daß das Land *Ahhijavā-Ahhijā* irgendwo in der unmittelbaren Nähe des Hethiter-Reiches zu suchen ist.

2. Die neu identifizierten geographischen, besonders Städte-Namen weisen in das südwestliche Kleinasien und zwingen uns zu der Annahme, daß die *Ahhijavā-Ahhijā*-Leute die Südwestküste Kleasiens bis nach Lesbos und Assos<sup>2)</sup> im Westen und bis nach Elaiusa und Kypros im Süden angreifen und erobern.

3. Die *Ahhijavā-Ahhijā*-Leute sind wirklich mit den Achäern identisch; das Zentrum ihres Reiches sucht B. Hrozný nicht im europäischen Griechenland, irgendwo in Mykene oder Tiryns, sondern auf der Insel Rhodos, als deren Hauptstadt in der ältesten Zeit er die Festung *Achajia* ansieht.

4. Es bleibt unsicher, ob *Mellavanda-Milavata* mit dem Lande Milyas oder mit der Stadt Miletos und seiner Umgebung zu identifizieren ist.

Wenn auch noch immer die Gleichsetzungen von geographischen Namen die Hauptstütze von schwerwiegenden historischen Folgerungen bilden, so ist anzuerkennen, daß B. Hrozný die hethitischen Texte aus ihrem eigenen Wortlaut, mit einer historischen Karte Kleasiens in der Hand, erklärt, ohne jeden Seitengedanken auf — die Ilias und Odyssee. So sieht man die Hauptforderung alles historischen Erkennens „das Geschehene sich als wirklich vorzustellen“ wieder zu Ehren gekommen. Ich möchte besonders darauf hinweisen, daß sich die Einzelheiten gegenseitig stützen und zu einem imponierenden Ganzen zusammenfügen.

<sup>1)</sup> Mit zwei Tafeln.

<sup>2)</sup> Mit Assos ist es eine schwierige Geschichte: bei Homer wird die Stadt nie erwähnt, man vermutet nach dem Vorgange von J. Tch. Clarke (Report on the Investigations at Assos 1881), daß die Stadt damals Pedasos hieß und von den Lelegern bewohnt war (vgl. F. H. Bacon im Vorworte der Investigations at Assos, 1902, S. 1). Die amerikanischen Ausgrabungen haben nichts Vorgeschichtliches zutage gebracht; es wurde freilich nicht die ganze Stadt ausgegraben. So kann ich vorläufig die Gleichsetzung von *Assuva* mit Assos nicht billigen.



Die Identifizierungen erachte ich fast ohne Ausnahme (gegen Assos-*Assuva* siehe bereits oben) als sehr ansprechend; ihre linguistische Seite will ich natürlich nicht kritisieren, nur möchte ich ein paar Bemerkungen hinzufügen.

Die Nachrichten über mykenische Fundstätten auf der Insel Rhodos (Ialysos: Nekropole von Felskammergräbern spätmykenischer Zeit an zwei Hügeln östlich von dem Burgberg Philereinos; Kameiros: Felskammergräber bei Kalavarda; Lindos: Funde bei den dänischen Ausgrabungen; andere Nekropolen (Batoi, Apollakia, Katavià) im Innern der Insel etc.) hat D. Fimmen: Die kretisch-mykenische Kultur (1921), S. 16 zusammengestellt; über andere Sporaden und über Kykladen vergl. ebendas. S. 13 ff.

Ist der unvollständig erhaltene Name *Pina* ... in dem oben zitierten Briefe zum Namen der lykischen Stadt Pinara (unweit Xanthos) zu ergänzen? Vergl. über diesen Namen auch Kretschmers Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache, S. 329.<sup>1)</sup>

Die Stadt Blaundos, von B. Hrozný oben S. 325 mit *Valivanda* identifiziert, scheint mir ein wenig abseits vom Operationsgebiet (Alinda-Jalanda) zu liegen; Alabanda, worauf man auch denken kann, ist vielleicht wieder zu nahe.<sup>2)</sup> — Die ausgedehnten Ruinen der Stadt Blaundos, die wir mit einem jungen Architekten, Herrn J. Nepomucký, im Juli 1925 in einer einwöchentlichen, wirklich „heißen“ Arbeit aufgenommen haben — soweit dieselben ohne Ausgrabungen sichtbar sind — stammen in der Hauptsache erst aus der römischen Kaiserzeit; in der byzantinischen Epoche scheint die Stadt keine Rolle mehr gespielt zu haben. Im eigentlichen Stadtgebiet ist eine sehr auffällige, aus „kyklopischen“ Steinen gebaute Ruine erhalten, die weder römisch noch griechisch sein kann. Ist sie vielleicht vorgriechisch? Aus welcher Zeit stammt sie und welche Bedeutung (etwa zum Kultus gehörig?) hat sie gehabt? Vielleicht werden einmal Ausgrabungen ein wenig Licht in dieses Dunkel werfen.<sup>3)</sup>

Wenn wir die Richtigkeit der Ansichten B. Hrozný's voraussetzen, so kann als sicher gelten, daß die Achäer nicht vom Norden, auf dem Wege über das kleinasiatische Festland, sondern vom Westen, aus Griechenland und von den ägäischen Inseln, gekommen sind. Im II. vorchristlichen Jahrtausend sitzen die Achäer im europäischen Griechenland; seit wann, wissen wir nicht, doch soviel ist sicher, daß sie in ihre neuen Sitze vom Norden, also auf dem Wege über das Festland, gelangt sind. In der

<sup>1)</sup> Wie mir B. Hrozný mündlich mitteilt, hat auch er diese Möglichkeit erwogen, sie aber verworfen, weil die Namensendung unbekannt und die Stadt selbst zu viel entfernt ist.

<sup>2)</sup> Die lautgeschichtlichen Schwierigkeiten, die sich dieser Gleichung (*Valivanda*-*Alabanda*) entgegensetzen, sind freilich schwerwiegend und vielleicht unüberwindlich.

<sup>3)</sup> Ich hoffe unsere Aufnahme bald publizieren zu können; hier kann ich wenigstens einige Photographien (auf den Tafeln XII. u. XIII.) geben.



Zeit zwischen ihrer Ankunft nach Griechenland und den kleinasiatischen Eroberungskriegen müssen sie die Entwicklung zu einer Seemacht durchgemacht haben; ohne eine eigene Seemacht kann man sich ihr Vordringen nach Kleinasien, Lesbos und Kypros nicht gut vorstellen.

Seit etwa 1600 v. Chr. datieren die Berührungen der Achäer mit der minoischen Kultur und ihrem Hauptsitze Kreta; diese Berührungen, bei denen die „Kreter“ als die Gebenden, die Achäer als die Empfangenden angesehen werden müssen, führen zur Entwicklung der „mykenischen“ Kultur (in der neuen Systemisierung von Wace-Blegen: Late-Helladic I—III bezeichnet). Um 1200 v. Chr. — also ungefähr gleichzeitig mit dem Falle des Hethiter-Reiches — geht dann diese Kultur zu Grunde. Bei aller Abhängigkeit ist die mykenische Kultur mit der minoischen nicht identisch. Der Hauptunterschied<sup>1)</sup> wirft auch auf den Nationalcharakter der beiden Völker einen hellen Lichtstrahl: die Bewohner von Kreta, eine Industrie und Handel treibende Bevölkerung, sind genuß- und prunksüchtig, widmen sich zwar dem Sport und der Körperpflege, lieben aber weder die Jagd, noch den Krieg. Die kretischen Paläste sind in offener Lage gebaut und nie befestigt gewesen; sogar nach der Katastrophe des älteren Palastes wird der neue Bau auf den alten Fundamenten, wieder ohne jede Befestigung, neu errichtet.

Dagegen bildet auf dem Festlande den Typus eines Herrschersitzes eine Burg, die auf einer mäßigen Anhöhe, gewöhnlich ein wenig vom Meere entfernt, in gut geschützter Lage gebaut ist. In der argivischen Ebene gab es zwei Burgen, Mykene und Tiryns, die beide nur einem einzigen Herrschergeschlechte gehört haben.<sup>2)</sup> Der ältere Palast von Tiryns ist mit dem Palaste von Mykene etwa gleichzeitig (LH I); in der spätmykenischen Zeit (LH III) ist er zu einer ausgedehnten, mächtigen Festung ausgebaut worden,<sup>3)</sup> ein Zeichen, daß sich die Achäer dem Meere angenähert haben.<sup>4)</sup>

In der mykenischen Kunst sind die Kriegs- und Jagdszenen, die auf Kreta nur vereinzelt erscheinen, sehr häufig vertreten.<sup>5)</sup> Mit diesem Ge-

<sup>1)</sup> Besonders scharf von E. Meyer, *Geschichte des Altertums*<sup>2</sup> II/1, S. 208 u. 234 formuliert.

<sup>2)</sup> Vgl. E. Meyer, a. a. O., S. 245.

<sup>3)</sup> Vgl. Karo, *PW* sv. Kreta Sp. 1775, Fimmen a. a. O., S. 34.

<sup>4)</sup> In Asine haben die schwedischen Ausgrabungen (vgl. O. Frödin und A. W. Persson im *Bull. de la Société royale des Lettres de Lund*, 1924—1925 = Bericht über die Ausgrabungen, 1922—1924) die schöne Stadtmauer endgültig in die hellenistische Zeit gewiesen; über die Entstehungszeit der „kyklopischen“ Mauerreste sagen die Ausgrabenden nichts. Die Ansiedlung an der Akropolis ist uralte, sie stammt noch aus der subneolithischen Zeit. Über die ältere Befestigung von Asine vgl. auch die Bemerkung Fimmens a. a. O., S. 36.

<sup>5)</sup> Sehr bekannt (und oft abgebildet) ist ein Fragment einer Silbervase aus dem IV. mykenischen Schachtgrabe, die von Val. Stais zu einem Rhyton (Trichter) ergänzt worden ist (*A. M.* XL 1915, S. 45 ff. mit der Tafel VII; leider ist die Abbildung sehr





Das Stadttor von Blaundos.

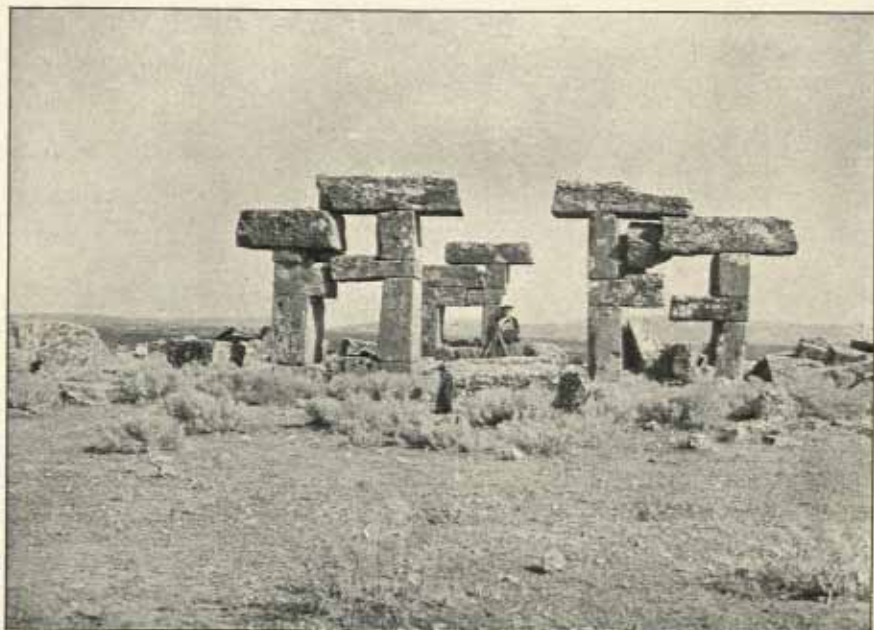


Blaundos. Die Stadtmauer mit einem Teile des Stadttors, im Hintergrunde die „kyklopische“ Ruine(+).









Blaundos. Die „kyklopische“ Ruine, von vorne gesehen.



Blaundos. Die „kyklopische“ Ruine, Seitenansicht.







gensatz in dem Nationalcharakter der Kreter und der Achäer hängt wahrscheinlich ein weiterer Unterschied zusammen: Die Kreter sind schriftkundig, wenn sie auch keine Poesie und keine Geschichtsbücher besessen zu haben scheinen; die Achäer sind so gut wie schriftlos. So besteht gar keine Hoffnung, daß wir einmal über die inneren Zustände des Achäervolkes in dieser Zeit authentische Nachrichten bekommen; wir wissen nicht einmal, wie weit die dialektische Differenzierung der Griechen bei ihrer Ankunft in die neuen Sitze vorgeschritten war.

Die von Reichtümern aller Art strotzenden kretischen Paläste haben auf die achäischen Könige große Anziehungskraft ausgeübt. Wahrscheinlich schon früh haben sie Raubzüge nach Kreta unternommen<sup>1)</sup>, wirklich gefährlich konnten sie dem Inselreiche erst dann werden, als sie sich eine Seemacht gebildet haben. Dann haben sie das Reich des Minos vernichtet und Kreta bis auf kleine Reste der alten Bevölkerung selbst besiedelt.<sup>2)</sup> Dieser endgültige Zusammenbruch der „minoischen“ Macht wird auf ungefähr 1400 v. Chr. datiert.

In der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts haben dann also die achäischen Truppen auf Rhodos, der West- und Südküste Kleinasien und den nahen Inseln festen Fuß gefaßt. Diese großartige Expansion der Achäer ist wahrscheinlich durch den Zuzug einer neuen Bevölkerung nach dem Peloponnes zu erklären; unsere Tradition weiß von den Danaern zu erzählen, die man in den *Danauna* und *Danuna* der ägyptischen Texte und der Amarna-Briefe wiederzufinden geneigt ist. Eine spätere Vermischung dieser Danaer, die allgemein als Griechen angesehen werden, mit den Achäern, auch in den neuen Sitzen, wäre leicht begreiflich; durch eine weitergehende Vermischung, von der wir aber nichts positives sagen

unklar). Dargestellt ist eine Festung, deren Bewohner, durch einen plötzlichen Überfall der Feinde von der See her bedroht, sich mutig verteidigen und die Angreifenden wahrscheinlich verjagen. E. Meyer (a. a. O., S. 86 und 233) meint, die Festung sähe so aus, daß man sie irgendwo in Asien lokalisieren muß, und glaubt also, daß der Künstler einen Kriegszug eines mykenischen Fürsten nach den Küsten Kleinasien schildern wollte. — Wie ist dann zu erklären, daß die Verteidiger offenbar siegreich sind (vgl. Stais, S. 32)? Sollte sich schon hier derselbe Geist offenbaren, der in der Ilias zur Schilderung der Heldentaten Hektors, auf der Bühne zur Aufführung der Tragödie des Phrynichos Μύλητον ἄλωσις geführt hat?

<sup>1)</sup> Schon die Katastrophe der ersten Paläste in Knossos und Phaistos wird von G. Karo (a. a. O. Sp. 1767—8) auf die Achäer zurückgeführt. Der achäische Raubeinfall ist gelungen; dauernde Folgen hat er jedoch nicht gehabt, weil die Achäer noch keine eigene Seemacht besessen haben. (Einen Hyksoseinfall nach Kreta, dem E. Meyer, a. a. O., S. 43, die Vernichtung der älteren Paläste Knossos u. Phaistos zuschreibt, halte ich für sehr unwahrscheinlich; durch den Alabasterdeckel mit dem Namen des Hyksoskönigs Chian wird er — bei den häufigen Handelsbeziehungen zwischen Kreta und Ägypten — nicht bewiesen.) — Übrigens ist schon auch die Möglichkeit einer seismischen Katastrophe von einem italienischen Forscher [M. Baratta, Athenaeum, 1927 u. 1928] erwogen worden.

<sup>2)</sup> Vgl. E. Meyer, a. a. O., S. 238; anders Karo, a. a. O. Sp. 1776.



können, ist vielleicht der Name Pamphyloi und Pamphylien zu erklären.

So haben wir ganz kurz die bisherigen Ergebnisse der vorgeschichtlichen Forschung in Griechenland, soweit sie für unsere Frage von Wichtigkeit sind, zusammengestellt. Wie man sieht, stimmen diese Tatsachen mit den Ausführungen B. Hrozný's glatt überein; darin ist eine weitere Bestätigung seiner Ansichten zu sehen.

Zum Schluß möchte ich noch ein paar Worte über die Etymologien der Namen Odysseus und Kabeiroi hinzufügen. Sollte der Name Odysseus — desjenigen Mannes, der bei Homer als Prototyp des echten Griechen geschildert wird — wirklich auf den babylonisch-hethitischen Namen des Sintfluthelden *U(l)uš* zurückgeführt werden müssen, dann wären die zwei Namensformen, wie B. Hrozný richtig bemerkt, schon in Asien entstanden und durch die ursprünglichen Lautverhältnisse zu erklären. Wie ist dann zu verstehen, daß die Form Odysseus auf die epische Sprache Homers beschränkt erscheint, und daß sonst, soviel wir wissen, nur die Form mit *-l-* überall verbreitet war?<sup>1)</sup>

Der Name Kaberoi war bisher rätselhaft;<sup>2)</sup> B. Hrozný selbst wird eine Ableitung dieses Namens von dem Namen der nomadischen Völkerschaften (und ihrer Gottheit) *Ḫabiru* resp. *Ḫabirêš* verdankt. Auf dem Hauptkultorte Samothrake tragen die Götter offiziell nur die Bezeichnung „Mächtige Götter, *Μεγάλοι Θεοί*“; die Namen der einzelnen Gottheiten sind an verschiedenen Orten verschieden, der Kult hat verschiedene Formen, der Wirkungskreis der Götter wird verschieden aufgefaßt. Das erste greifbare Datum in der Geschichte des Kabiren-Kultes in Griechenland ist die Errichtung des alten Tempels von Samothrake, der in seiner ersten Gestalt ins VI. Jahrhundert v. Chr. gehört. Wir sehen also, daß in diesem Falle der Kabirenkult erst auf einem räumlich und zeitlich sehr langen und verwickelten Wege bis zu den Griechen gedrungen wäre. Leider ist uns über die älteste Gestalt dieser Gottheiten in ihrer Urheimat nichts bekannt; ich möchte nicht billigen, wollte man alle die verschiedenen Funktionen, die die Kabiren in der späteren Zeit aufgebürdet bekommen haben, schon in dieser Urform suchen. Je einfacher, unklarer und breiter die Grundform ist, desto leichter kann sich der Kult auf einer langen Wanderung verschiedenen Verhältnissen und Bedürfnissen an-

<sup>1)</sup> Vgl. darüber Kretschmer, a. a. O., S. 280 ff.

<sup>2)</sup> Die alte Etymologie (aus dem Hebräischen, und so aus dem Phönikischen!) spuckt leider noch immer herum. Die Ausgrabungen im Temenos der großen Götter von Samothrake, die wir mit dem Freunde F. Chapouthier wieder aufgenommen haben, können jetzt (nach der Kampagne von 1927) als abgeschlossen gelten. Nirgends ist die geringste Spur vom Phönikischen zutage getreten, wenngleich wir auch unter dem Niveau des alten Tempels gegraben haben. — Kabeiros hat F. Hiller v. Gärtringen für ein griechisches, nach dem Muster von *μάγειος* gemachtes Wort erklärt, sicher unrichtig.



passen. Die Rolle der Kabiren als Patrone der Seefahrer zum Beispiel ist dieser Grundform sicher ganz fremd.

Sehr häufig erscheint bei den Griechen der Hammer als Attribut der Kabiren; es ist mir nicht einmal sicher, ob es so schon bei der Grundform gewesen ist, ob dadurch eine Gottheit der wandernden Schmiede bezeichnet wird, oder ob der Hammer erst der Berührung der Kabiren mit dem lemnischen Hephaistoskulte zugeschrieben werden muß, wie man bisher annahm. In diesem Falle müßten wir den lemnischen Kult als den ältesten oder wenigstens einen der ältesten in Griechenland ansehen. Man sieht, daß dieses Gebiet eine radikale Vereinfachung der Probleme nicht trägt.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Eine ganz primitive, unklare Gestalt müssen wir auch bei dem ursprünglichen Kulte des thrakischen Reiters voraussetzen; doch hat diese Gestalt, wenngleich ihr Kult räumlich weit verbreitet war, keine so glänzende Karriere gemacht. — Auch bei dem Sarapiskulte hat sich die dunkle und unsichere Urgestalt der Gottheit als eine sehr geeignete Grundlage für die weitere Ausgestaltung erwiesen; die Entwicklung beginnt hier erst in der hellenistischen Zeit.

---



## A SINGULAR SINHALESE MASK IN THE COLLECTION OF "NÁPRSTKOVO MUSEUM" IN PRAGUE.

By O. Pertold.<sup>1)</sup>

In the ethnographical collections of the Náprstkovo Museum in Prague there is a remarkable collection of Sinhalese demon masks which came to the museum at various times and through various channels. There is a very fine mask of *Mahā Kōla Sanni Yakā* of unknown origin which has been taken over by the Náprstkovo Museum with other ethnographical collections from the National Museum in Prague. There is a fine collection of masks used by Sinhalese in the masquerade called *Kōlan Nātima*. These last masks were bought by the late Mr. V. Náprstek in the sixties of the last century from Messrs. Hagenbeck, during their exhibition of a Sinhalese village in Prague. Further there are several odd masks, among them a very fine *Garā Yakā* mask, and a mask bearing an inscription RUKDĒVIYO (sic!) in Sinhalese script. And this is the mask which will be dealt with in the present paper.

The shape of the mask as well as the name are strange enough to excite the interest of any scholar concerned in studies of the Sinhalese customs and popular rites at which masks are used. Besides, the name added to the mask is nowhere mentioned in Sinhalese descriptions of the masked dances or in Sinhalese ballads, hymns or incantations sung during such ceremonies. Therefore my interest, too, has been roused, and I began to occupy myself with inquiries about the mask, which inquiries in course of time grew into a little problem. And this problem unsolved remains up to the present. Therefore I have decided to publish the mask to draw attention of other scholars to it, and also to get an information directly from Ceylon.

At the first rough examination the mask appears to differ rather considerably from other Sinhalese masks in its shape, although it bears all the marks and features of a demon mask. In this regard it comes next to the *Garā yakā* masks, but it differs considerably even from that class of masks. The most remarkable characteristic of this mask is the absence of the upper part of the head, the upper forehead, while all other Sinhalese masks known to me represent the complete face of the being concerned including the whole forehead, whether it represents a human being, a deity, a demon, or an animal. Here the upper part of the forehead is cut away in a straight line as it can be seen from the photograph of the mask in the annexed plate. Only enough of the forehead remains as to bear the *tilak* or the sect mark.

<sup>1)</sup> With one plate.





The mask of Rukdeviyā in the ethnographic collection  
of "Náprstkovo museum" in Prague.  
(About  $\frac{1}{4}$  of the original size.)







The face is a typical Sinhalese demon face, with protruding eyes and hanging lips, showing the teeth, of which the two canine teeth project out of the mouth. The face and the nose are red with a green beard all round the mouth. The protruding eyes have green pupils, the eye-lids and the part



FIG. 1.  
Details of the Mask:  
Tilak.

above the eyes are yellow. In the upper yellow part eyebrows are marked green with red shading. The narrow lower part of the forehead is coloured yellow with horizontal green lines. In the middle above the nose there is an U-shaped *tilak* of the same width as the nose, in the middle of which is a narrow triangle with the apex upwards. The tilak, except the triangle, shows the same horizontal green lines as the other part of the narrow forehead. The ears are red inside, green outside, perhaps to show that they are hairy. Below the ears two S-shaped ornaments projects, remaining, however, on the level of the ears. These orna-

ments are coloured yellow, marked with a green line with branch lines at intervals. Of the whole face, most remarkable feature is the nose which shows both the nostrils turned straight in front of the face. The S-shaped ornaments are very difficult to explain. Their shape does not even point to the usual ornaments of demon dancers, rather resembling the shape of snakes or worms. Of course it is very difficult to say what snakes or worms would signify in this position, notwithstanding the fact that no head or tail of such an animal is marked on it.

The name *rukdeviyā* or *rukdevi* which is written on a paper label pasted on the reverse of the masks is a word fairly common in the Sinhalese language, but rather as an appellation than as a proper name. It appears frequently in village tales and other folklore, especially in Sinhalese renderings of Buddhist stories. Clough<sup>1)</sup> in his dictionary has the word in the form *rukdevi* which he explains as "sort of demon or goblin residing in trees; sylvan deity". Carter<sup>2)</sup> gives the

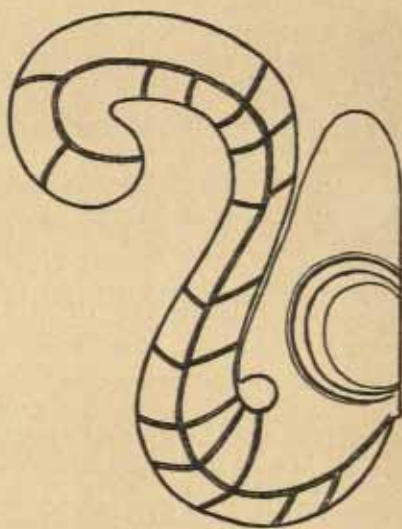


FIG. 2.  
Details of the Mask:  
The right ear ornament.

<sup>1)</sup> A SINHALESE-ENGLISH DICTIONARY. By the Rev. B. Clough. Colombo 1892. P. 537 a.

<sup>2)</sup> A SINHALESE-ENGLISH DICTIONARY. By the late Rev. Charles Carter, Colombo, 1924. P. 540 a. Here is the word written *rūk-deviyā* which is evidently a misprint, as the word is ranged at its proper place among the words with short u.



word as *rukdeviyā* and explains it as "tree demon or goblin, sylvan deity". According to the character of the texts where the word appears I am of opinion that it is a mere translation, or a kind of *tadbhava* for the Pāli word *rukkha-devatā* which is very frequent in Buddhist *Jātakas*, because according to the Buddhist lore Bodhisattva has been born several times as a tree-deity which is generally expressed by the standard sentence: *Bodhisatto . . . rukkhe rukkha-devatā hutvā nibbati*.

The word *rukdeviyā* does not occur in any of the demon texts or magic texts or popular ballads used in demon ceremonies which came to my hands. It also does not appear in the ALPHABETICAL GUIDE TO SINHALESE FOLKLORE FROM BALLAD SOURCES, by L. D. Barnett. That means that the word does not appear in any of the Sinhalese Ballads in the manuscripts of the Nevill's Collection in the British Museum. It also does not appear in the ballads describing the ceremonies of *Yakun nāṭima*,<sup>1)</sup> *Kōlan nāṭima*,<sup>2)</sup> and *Garā-yakun nāṭima*,<sup>3)</sup> which are sung as accompaniment to the dances at these ceremonies.

From the fact that the word *rukdeviyā* does not occur in the texts used at those most important Sinhalese ceremonies accompanied by masked dances, we can infer that the mask of *rukdeviyā* could not have been used at the dances. If the mask was not used at those great popular ceremonies,

<sup>1)</sup> There is a copy of this text in Colombo Museum, Ceylon; a copy of this Colombo text is in my possession. I have been unable to find any other copy, up to present in any of the European collections of Sinhalese MSS. An extract of the text has been translated by the late Bishop John Callaway and published in 1829 by the Oriental Translation Fund in London together with a similar translation of an extract from *Kōlan Nattannawā* (sic!). The translation cannot be relied upon, as it differs very much in some places from the available texts.

<sup>2)</sup> There is a paper copy of a Sinhalese MS. in the Library of the British Museum in London (Or. 4995) which is undoubtedly a copy of the text used at the *Kōlan nāṭima* ceremony, and it seems to be the text from which parts have been extracted by Bishop J. Callaway for his translation. The copy is, however, marked in Roman script as *Bali yagaya* (sic!). But it does not agree with any other text of *Bali-yāgaya*. Therefore it must be a mistake made either by the collector or by an official of the Museum. A photostatic copy of the MS. is in my possession. I do not know any other copy to be in any collection either in Europe or in Ceylon.

<sup>3)</sup> The existence of such a ceremony is proved by the picture, MS. Or. 5067, fol. 3 of the British Museum Library, which bears an inscription *Garā yakun naṭanavā*. I did not come across any MS. expressly intended for this ceremony. But the *Garā Yak Pāliya* in MS. Or. 6615 (384) of the British Museum Library seems to be a text for such a purpose. Genuine ceremonial texts devoted to *Garā*-worship are now extremely rare even in Ceylon. During my stay in Ceylon I came across only two such texts in the possession of private persons. Both those texts were in fact only short incantations of about twelve stanzas each. Texts devoted to appeasing of *Mamgrā* and *Mōlan-garā* cannot count for this purpose. But even in those texts [e. g. Or. 6615 (219), Or. 6615 (320), Or. 6615 (321), Or. 6615 (376) etc.] nowhere a *Rukdeviyā* is mentioned.



it is a question on what occasion it was used. The answer is very difficult, and has become rather a problem which can be solved only by a Sinhalese acquainted with the ceremony at which the mask was used, or by a European who has witnessed such a ceremony. Without such direct evidence we can only guess what its purpose was.

One of many possibilities is that perhaps the mask was used at a dramatic performance, when a *Jātaka* story was staged, perhaps in a monastery, in a similar way to that in which the *Jātakas* are staged in Burma. The difficulty, however, is that such performances are, at least now, quite unusual in Ceylon. At any rate during my stay in Ceylon I have never heard anything about such a performance in a monastery or at any other holy place. Therefore it can hardly be supposed that any such performances were staged in Ceylon in the more remote past.

Finally I have to mention the fact that as far as I know this *Rukdeviyā*-mask is the only one now existing. At least I never saw another specimen of a *Rukdeviyā*-mask either in Ceylon or in European collections.<sup>1)</sup> And I did not even hear of any other specimen of that kind of mask, although I have inquired about it of many learned friends, Sinhalese as well as European. In order to get new clues in the matter, I appeal to all officials of ethnographical museums and oriental libraries and to residents of Ceylon, Sinhalese as well as European, kindly to inform me if they come across a mask of the same type, or across a Sinhalese text used in demon worship where the word *rukdeviyā* occurs, or where any ceremony with a *rukdeviyā* is described, or if they have seen such a ceremony performed. Photographs of such masks and performances, copies of such texts, descriptions of ceremonies will be much appreciated and acknowledged in this Journal.

---

<sup>1)</sup> The collections of Sinhalese masks (in Europe) examined by me are those of the Ethnographic section of the British Museum in London, of the Ethnographic section of the National Museum in Copenhagen, and of Museum für Völkerkunde in Hamburg where a great number of masks of various kinds are kept.



## THE CORONATION OF CANDRAGUPTA MAURYA.

By *O. Stein.*

In his paper under the same heading Mr. Jyotirmoy Sen, *Indian Historical Quarterly* vol. V, 1929, pp. 6—14, pleads for the year 325 B. C. as the date for the coronation of the first Maurya ruler, rejecting the Greek and Latin references, arguing rather that a general revolt took place as soon as Alexander the Great turned his back upon India, in September 326 B. C. Further, the author lays stress on the tradition handed down, and cast into a dramatic mould, the *Mudrārākṣasa*, by Viśākhadatta.

It is difficult to see how we could receive any support for the chronological problem from this drama, apart from the main plot, dramatizing only an historical event of the past in an altogether free manner.<sup>1)</sup>

Before entering, once more, upon a closer inquiry of the classical passages it does not seem superfluous to put the question, why their credibility should be doubted. It is true that "these scattered and fragmentary references do not give us a clear idea of the way in which the Indian empire of Alexander and the dominions of the Nandas became the empire of Candragupta" (p. 8); yet they provide some material interesting for the question whether these classical accounts go back to a native tradition of India, proving therewith the antiquity of the latter. Further, we must attach some value to the Western sources, being the works of historians, based on the contemporary relations of the officers in Alexander's army. The Indian material at disposal, though in no way scanty, is of a more slippery character and some historical documents like the inscription of Khāravela<sup>2)</sup> or those of Aśoka do not bring us farther, because the date of one is dependent on that of another, not even one being absolutely sure. To repeat the views of the last authorities on Indian ancient history: Smith (l. c. 45) dates the accession of Candragupta to the throne of Magadha

<sup>1)</sup> The contradictory assertions by Smith, *The Early History of India* 45 n. 1 and 123 n. 1, cf. also *The Cambridge History of India* (= CHI) vol. I 471, that the names of the allied kings in the drama need not be seriously considered, cannot disprove the fact that there are mentioned the Hūṇas (ed. Hillebrandt) 142, 7, the Kaśmīras 21, 15; 140, 6 (most of the Mss. read this name), the Kulūta 21, 14; 140, 5; 142, 8 (for which as well as for the other peoples such as the Kīra cf. Rapson, *JRAS* 1900, 529 ff.; also 415), names of peoples, which certainly involve an anachronism, but probably only indicate the geographical horizon and the time of the writer. Cf. *Ind. Ant.* XLII, 1913, 265 ff.; LI, 1922, 49 ff. on that chronological question.

<sup>2)</sup> The once supposed existence of a Maurya era has to be abandoned, see Sten Konow, *Acta Orientalia* I 12 ff.; SPAW 1928, 570.



between 325 and 320, "perhaps in 322 B. C."; the contributors to the Cambridge History of India, vol. I, seem to plead for the date of 321 B. C. (see pp. 223, 518, 535, 698), while J. Charpentier (ibid. 156, 164) deduces from Jain sources a date of 313 B. C.; but in connection with the latter writer's view on Mahāvīra's *nirvāṇa*, 467 B. C., it is interesting to see that the date of the beginning of the imperial career of Candragupta is based again on the inscriptions of Aśoka, the Jain tradition being abandoned, (see Indian Antiquary XLIII, 1914, 132f., 172, 175f). The late Prof. Hultzsch discussed the date of Aśoka,<sup>1)</sup> but he, having before him the whole mass of inscriptions, is obliged to confess (Introd. XXI end): "For fixing the period of Aśoka's reign within narrower limits, we are thrown back on what information can be gathered from Indian and classical literature concerning Aśoka's grandfather Chandragupta." To write history in such a way seems like reckoning with equations in which no factor is known.<sup>2)</sup>

The date of Candragupta's "coronation", proposed by Mr. Sen (l. c. 9, 13), involves that within a year from the time, September 326 B. C., when Alexander returned from the shores of the Hyphasis, the revolt had been accomplished and the new empire of Magadha consolidated, organized in such a degree that the Macedonian garrisons could be expelled as well. Historians have no means of being able to say what is possible to happen within the expiration of a certain time. The genius of Alexander enabled the Macedonians and Greeks to shatter the Persian empire and, besides undertaking some raids in Syria and Egypt, to overrun the Indian West, within eight years. Why could not a man like Candragupta do it within a shorter period? But we have to take into consideration the facts of history and some classical references, despised though they are by Mr. Sen.

## I.

In the same year, and even in the same month, when Alexander stood 85 miles distant from the Sutlej (Plinius VI, 63), i. e. twelve days marching according to Curtius IX 2, 2; Diodoros XVII 93, 2; Epitome Mettensis (ed. O. Wagner Jahrbücher f. class. Philol. Suppl. 26, 1900) 107, 11, he got informations from an Indian chief about the political and military power beyond the Hyphasis (Beas). This informant of Alexander was Phegeus<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Corpus Inscriptionum Indicarum (= CII) vol. I, Introd. XXVIII ff.

<sup>2)</sup> Hultzsch assumes l. c. XXXV with Fleet 320 B. C. as a working date.

<sup>3)</sup> S. Lévi, JA s. 8, t. XV, 1890, 239 f. identifies Phegeus with the Indian name Bhagala in Gaṇapāṭha 163, 56, where, however, the feminine form occurs and only in the Kāśikā, while the masculine is found in Gaṇapāṭha 11, 4; thereby Lévi must assume the lectio *Phegelis*, though Diod. and some codices of Curtius, the Epit. Mett. read *Phegeus*. But it is in no way certain that the initial Indian *bh* is represented by a Greek *ph* as we always have Bharukacchā, the Broach of to-day, in the form Barygaza (The Periplus of the Erythraean Sea, transl. by W. H. Schoff s. v.)



(Curtius IX 1, 36—2, 7; Diod. XVII 93, 1, 3; Epit. Mett. 107, 7—15); his description is confirmed by Poros (Curtius IX 2, 5 and 8; Diod. 93, 2 end; 3; Epit. Mett. 107, 15f.). Now, Phegeus relates, as unanimously stated in the three sources, of a kingdom on the Ganges, which is inhabited by the Gangaridae and Prasii, according to Diod. Tabrasiol, but to read with Plutarch. Alex. 62, 2 Pra(i)sioi, the king of which is Aggrammes, resp. Xandrames, Sacra?(mes?). The military forces at this king's disposal are 20.000 cavalry, 200.000 infantry, 2.000 chariots and 3.000 elephants; such are the numbers according to Curtius IX 2, 3f., with which Diod. agrees, only differing in the number of elephants, mentioning 4.000 of them; the number of the elephants is corrupted in the Epit. Mett. 107, 15, otherwise agreeing with those just mentioned, while Plutarch. exaggerates, speaking of 80.000 cavalry, 8.000 chariots and 6.000 elephants; but he also attributes to the king of the Gangetic people 200.000 infantry; one can deduce from that circumstance, that the four sources go back to one common relation. Alexander is further informed about the king's personality: his father has been a barber who, being a handsome man, had a *liaison* with the wife of the former ruler; he murdered him with her help, assumed the guardianship over the sons, but after having put aside these children also, he ascended the throne. His son, the present King Xandrames, is despised by his people because of his moral inferiority and his low origin, "*magis paternae fortunae quam suae memorem*". In this characteristic not only Curtius and Diod. agree, but in Plutarch. too we find the words (l. c. 62, 4 end): "because the king is hated and despised in consequence of his inability and low birth". The question whether these narratives deserve to be taken as historically true, can be answered by stating that there hardly exists any reason why they should be invented. The only possible reason in the history of Alexander, that they should have been invented *ad maiorem gloriam* of the Macedonian king, fails here; though Alexander's thirst of conquests might have been excited, his own army forced him to return. There is only one argument against the credibility of the story: Arrian, the best source on Alexander's campaign, does not mention this king. But also his other informations about the tracts beyond the Hyphasis are stated in a rather general and colourless manner, speaking of the political order and the abundance of great and brave elephants.<sup>1)</sup>

The first task for proving the credibility of the story, told by Phegeus

For the middle *bh* cf. Lévi ibid. 234 f. (*Omphis* = \**Āmbhi*); Weber, Monatsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss., 1871, 1872, 629.

<sup>1)</sup> Anab. V 25, 1. He used here in a very cursory manner the informations of the historians of Alexander's times, like Nearchos and Onesikritos, cf. Strabon XV 1, 37 p. 702. Stein, SWAW 191, 5, 47 f. That Arrian does not mention Phegeus is probably connected with the circumstance that Ptolemaios, his source, was not present at the Hyphasis. He is mentioned last V 24, 3.



and confirmed by Poros, would be to identify the king Xandrames with his Indian corresponding personality; but it must be confessed that our material is not of such a kind as to allow it in a satisfactory manner. As Xandrames appears as the predecessor of Candragupta, it seems probable to recognize him to be the last Nanda, whose individual name may have been something like Xandrames. The corresponding Indian name being supposed to be something like Candramas;<sup>1)</sup> as we know nothing about such a Nanda king, it seems more likely to assume that in the Greek Xandrames as well in the Latin Aggrammes, or Sacra(mes?) we have something like the incorrect reading in Justinus XV 4, 16: Alexandrum, corrected<sup>2)</sup> and generally accepted to be Nandrum; for the different codices of Justinus offered readings, which show the misunderstanding and accomodation of a name, sounding like Alexander (see v. Gutschmid l. c. 264f.). We have probably to assume in Diod. and Curtius as well in the Epit. Mett. the same misspelling and therefore to change the Aggrammes, and the other forms to a form, sounding like Nandrames. By combining, however, the reports of Curtius, Diod., Epit. Mett. on the one, of Justinus on the other hand, we must not overlook the fact that we have before us at least two streams or better strata of Indian tradition in a Greek garb, resp. translated into Latin; for the close agreement between the former three sources prove the same common authority, viz. the tradition of Alexander's history, probably Kleitarchos. But in Justinus we have a later writer, who has been supposed to be Phylarchos;<sup>3)</sup> whoever might have been the authority in those two strata of tradition, it is clear that they must go back to some Indian tradition, also here branching out in one of the time before, and one after the accession of Candragupta. As we cannot find any reason for the supposition that these stories are invented in the classical sources, it is our next task to show — as far as possible in consideration of their unhistorical character — their connection with Indian tradition; and the existence of such a connection would be the surest proof for the credibility of these stories told in classical literature and for the antiquity of the Indian stories.

A. The first thing which the classical sources, i. e. Curtius, Diod. and Plutarch. going back to the historians of Alexander's times, say about the king of the Gangetic people of the Prasioi, is about his humble origin, being the son of a barber; Helladios mentions the same in Photios (ed. Bekker) 530 a 35f., inserting, however, the name of Poros, who seems to have been

<sup>1)</sup> CHI vol. I, 469. This conjecture was first made by Wilson, Hindu Theatre (= Works vol. XII) II 132, and explained as an abbreviation of Candragupta; the improbability of such an explanation was stated already by Lassen II 211 n. 1 cf. 210 n. 2., and it must be said, it is quite impossible.

<sup>2)</sup> By A. v. Gutschmid, Rhein. Mus. N. F. XII, 1857, 261 ff. = Kl. Schriften III, 568 ff. Hultsch l. c. XXXIV, n. 2. CHI l. c. 469; Smith l. c. 123.

<sup>3)</sup> v. Gutschmid 266 f.



considered as a general name for Indian kings like Pharaos for Egyptian; cf. also Libanios, or. LVII, 52 (ed. Foerster IV 172f.). And below will be seen the accordance between Indian stories and classical references on the low birth of Candragupta again. Now there exists the Purāṇic account<sup>1)</sup> of Nanda as an offspring of a śūdra wife, though he should be, according to Curtius, Diodor., and Helladios, the son of a barber from the wife of the last king who was murdered. When Indradatta in Bṛhatkathāmañjarī I, 121 says:

*dviḥ bhūtvā katham lobbhād asmiñśūdrakalevare /  
sthāsyāmi ...*

and Kathāsaritsāgara I 4, 114 exclaims:

*śūdrībhūto 'smi vipro 'pi*

he indicates that the dead real King Nanda in whose corpse he entered has been a śūdra, apparently already a tradition in Guṇāḍhya's time. Among the many versions of stories about Nanda and the first Maurya, one deserves in this connection special attention: in the Pariśiṣṭaparvan of Hemacandra VI, 231f. the Nanda is in fact called the son of a courtesan and a barber; Merutuṅga in his Therāvalī seems to relate something like that (see JBoBrRAS IX, 1867, 148). The story of Nanda's attaining to royalty differs from that of the classical sources: on his marriage procession the low-born Nanda meets the procession of the ministers, who after the death of King Udāyin lead the five royal insignia through the streets of Pāṭaliputra; and the elephant and the other insignia elect themselves the young husband as the new king (Hemac. VI, 235ff.). Of no little interest is here the particular feature: the election of the boy by the elephant, which motif also occurs in Justinus' account of Candragupta's history: *Molienti deinde bellum adversus praefectos Alexandri elephantus ferus infinitae magnitudinis ultro se obtulit et veluti domita mansuetudine eum tergo excepit duxque belli et proelior insignis fuit*. Though the actual time and the circumstances, resp. persons, here Candragupta, there Nanda, differ from those in Indian tradition, it is not to be overlooked that the elephant-motif occurs in both the sources.<sup>2)</sup>

B. The court-intrigue by which the Magadha king came to the throne: the love-intrigue with the queen, the murdering of her husband and children, are not told in the Indian accounts; but the statement of the king being hated and despised, finds its analogy in the assertion that Nanda was avaricious, and annihilated the Kṣatriya race (Mudrār. 28, 8f.; Viṣṇup.

<sup>1)</sup> Viṣṇup. IV 24, 4; Bhāgav. XII 1, 7 etc.

<sup>2)</sup> For the motif occurring frequently in Indian literature of choosing the king by an elephant and other animals cf. Edgerton JAOS XXXIII, 1913, 158 ff.



l. c.; Bhāgavp. XII 1, 8); perhaps this brahmanical tradition is only an echo of religious partiality, though also Jain works like the *Pariśiṣṭa-parvan* do not find many friendly words for Nanda.<sup>1)</sup>

C. The greatness of the Magadha empire already in Nanda's times is undisputed, though it has been increased by his successor Candragupta. The numbers of the military forces, indicated by Curtius, Diodoros, *Epitome Mettensis*, exaggerated in Plutarchos and in Pseudo-Kallisthenes (ed. Kroll) I 127, 12f., are made probable by the numbers mentioned at the time of Candragupta (Plinius n. h. VI, 68: *peditum DC equitum XXX elephantorum VIII*) for which we have a partial proof in the 500 elephants given to Seleukos I. after the battle, by the first Maurya (Strabon XV 2, 9 p. 724; Plutarch. Alex. 62, 2), and used by the former (Diodor. XX 113, 4 he possesses 480) and kept in Apameia in Syria (Strabon XVI 2, 10 p. 752).

Now going further into that which has been called the second stratum of Indian tradition in classical garb, we have to analyse the account of Justinus XV 4, 13ff., arranging it in a more chronological order.

A. *fuit hic (sc. Sandrocottus) humili quidem genere natus*. Indian tradition is not unanimous regarding the origin of Candragupta; but the allusions to the low birth of this ruler preponderate: not only in the *Mudrār.*, where Cāṇakya many times speaks of him, in his presence as well as in his absence, addressing him as a *vr̥ṣala*, a circumstance on which we need not lay too much stress, as we have to deal only with a work of fiction, if the same low origin would not be confirmed by other assertions in Indian literature. But at all times just this allusion in the drama of Viśākhadatta has been acknowledged as a proof of the fact of Candragupta's low-caste origin and has lately been made the starting-point of a new hypothesis.

The tradition of the humble origin of the first Maurya king must have been fixed so firmly in the memory of the Indians that this can be the only reason of Cāṇakya's always speaking of him as a *vr̥ṣala*; it is certainly degrading for a king to be reminded in the presence of his subjects of that unpleasant point in his life. But Cāṇakya could derive the right for thus addressing the king from the fact of his having made the fortune of his young foster-child, though Candragupta in the *Mudrār.* too has the claim to be considered as a member of the royal family of the Nandas. So<sup>2)</sup> 104, 2 and 128, 6 Candragupta is called *Nandānvaya*; 113, 7f. Candragupta appears as one who has been educated in his father's house, i. e. Nandakula; and 115, 14 Malayaketu speaks of Candragupta as of the *svāmiputra*, the son of King Nanda. For all that he is called by Rākṣasa 42, 11 *Maurya*

<sup>1)</sup> That Nanda, on the other hand, was a non-brahmanical ruler, a protector of the Jain religion, has been supposed by Charpentier, *Ind. Ant.* XLIII, 173; *WZKM* 29, 1915, 223; cf. also Grierson in *Smith's History* 44 n. 2.

<sup>2)</sup> I always quote according to the edition of Prof. Hillebrandt, *Indische Forschungen*, Heft 4, 1912.



... *kulāhina*.<sup>1)</sup> The citizens were, and are after the conquest of Pāṭali-putra, attached to the dynasty of the Nandas (cf. 90, 11; 106, 7; 115, 4; esp. 113, 5ff.); it would be a misrepresentation of the feelings of the people to believe that they hate the new king because of his low birth, they hate him because he murdered the old royal family; they know, however, that the spiritus agens of all that has been Cāṇakya, and therefore also Rākṣasa does not hate Candragupta, he hates only his tutor and minister Kauṭilya (113, 2f.; 104, 1). Now, if Candragupta is of no high birth, the Nandas too cannot be considered of high reputation; it seems that Candragupta was a near relative of the Nandas, and the Purāṇas narrate (Viṣṇup. IV 24, 4f.; Bhāgavp. XII 1, 8): Nanda Mahāpadma, the son of Mahānandin and a Śūdra wife, destroyed the Kṣatriya race; after the Nandas the kings of the earth will be Śūdras.

It may not be very polite, but is quite in accordance with tradition when Cāṇakya addresses his disciple as a *vr̥ṣala* while the courtiers call him *deva*, only 78, 1 the chamberlain uses the expression; *tataḥ sthāne'sya* (viz. Nandasya) *vr̥ṣalo devaś Candraguptaḥ*, adding *deva* to *vr̥ṣala*. In his paper on the question, whether there existed two lines of the Nanda dynasty and whether Candragupta is really a *vr̥ṣala* Mr. Harit Krishna Deb (JBORS IV, 1918, 91ff.) pointed out, following the view of Mr. K. P. Jayaswal (ibid. I, 1915, 87), that we have to interpret the compound *navananda* as the new line of the Nandas. This view cannot be maintained as it is based only on the authority of Kṣemendra and Soma-deva in their recensions of Guṇāḍhya's *Bṛhatkathā*,<sup>2)</sup> where we have the compound *pūrvananda*, meaning the older line of the dynasty of the Nandas. First of all, it must be remembered that both these works are of a not much earlier date than the *Pariśiṣṭaparvan* of Hemacandra, where we find (VIII, 3) already an allusion to the *navamo nṛpaḥ*, so that the "perverted meaning" of the term *navananda* must have grown up within a generation between the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> century. And as this view of the "new Nandas" has found already its way into the authoritative works on ancient Indian history, as into the CHI vol. I, 313f. and Smith 44 with n. 2, it seems not to be out of place to put an end as soon as possible to a hypothesis, based on a single word without the slightest historical, nay, textual proof. It seems a poor standard of historical sense to build up on two allusions in two works of fiction of the 11<sup>th</sup> cent. a historical statement referring to the 4<sup>th</sup> cent. B. C.! But now to the facts!

In the *Bṛhatk.* I, 112ff. and *Kathās.* I 2, 45 we are told that in the town of Pāṭali-putra there has been a King Nanda whose minister was Śakaṭāla; as the King Nanda died (*Bṛhatk.* I, 114; *Kathās.* I 4, 98), the Brahman

<sup>1)</sup> A modern copy made for the late Prof. Hillebrandt from a Ms. in Bikanir substitutes *guṇa*° for *kula*°, certainly a worthless varia lectio.

<sup>2)</sup> *Bṛhatkathāmañjarī* I, 217; *Kathāsaritsāgara* I 4, 116; I 5, 123.



Indradatta, pupil of Vararuci and an adept of *yoga*, entered the body of the dead king (Brhatk. I, 116; Kathās. I 4, 99). Now, this supposed Nanda, really the Brahman Indradatta, is called throughout *Yogananda*, i. e. who became Nanda by *yoga*, while the dead king is the *pūrvananda*.<sup>1)</sup> If therefore Candragupta is called the "son of the previous Nanda", that means only the son of the real, now dead Nanda, in contrast to the *Yogananda* whose son is Harigupta, according to Kṣemendra I, 191, 197, or Hiraṇyagupta, according to Somadeva I 5, 123, and has been killed by śakaṭāla. Besides this clear relation between the terms *pūrvananda* and *navananda*, it has to be taken into consideration that the correlative to *pūrva* is *uttara* or *para*, and never *nava* which means in connection with Nanda only: "the new Nanda", i. e. the supposed Nanda.<sup>2)</sup>

The words of Indradatta, cited above (p. 358), and the assertion that Candragupta is a son of the real Nanda, involve that he also has been a śūdra. In the Mahāvamśa, however, the family of the Moriyas passes for a noble clan (V, 17); though this account may go back to the ancient source of the Mahāvamśa, the Aṭṭhakathā, it is easy to understand that it was more convenient for the Buddhists to attribute to their royal patron Aśoka a noble family than the origin from a lowborn śūdra. In Jain tradition (Hemac. VIII, 229ff.) Candragupta appears as the son of the daughter of the king's official, the chief of the peacock-feeders. Here again the term Maurya gave the stimulus to invent some incident, connected with *mayūra*. Similarly we find Murā as one of the two wives of Nanda, a slave and śūdra girl, whose son was Maurya, the commander-in-chief of Nanda's army.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Contrast Brhatk. I, 124, 127, 204, 206, 209, 212, esp. 217 with I, 217; Kathās. I 4, 103, 111, where we read: *abrahmaṇyam anutkrāntajīvo yogasthito dvijaḥ*, 112, 114, 118, 120, 124, 130, 132, 135 and I 5, 1, 6, 14, 29, 33, 37, 50, 79, 88, 92, 93, 111, 120, 125 with I 4, 116 and I 5, 123.

<sup>2)</sup> Mr. Deb is of the opinion that we have to change the reading of *vṛṣala* in the Mudrār. into *vṛṣabha* because a Ms. of the Asiatic Society of Bengal, written in Bengālī and without date, has this latter reading "in most places". It would be a strange principle of textual criticism to rely on the one hand upon a single Ms. of apparently modern date and to abandon the readings of a great number of Mss., apart from the fact that also the Bengālī-Ms. does not read *vṛṣabha* in all places. Out of 55 passages, where the term *vṛṣala* is found, only once (81, 1) does the Ms. Queen's College, Benares, read *vṛṣabha* instead of *vṛṣala*. But we have yet better proofs for this latter reading being the only correct one. 80, 5 the dramatist uses a clear *anuprāsa*: *vṛṣalena vr̥ṇa*; and in 165, 9:

*gatā sā śrīḥ śighram vṛṣalam avinīteva vṛṣali*

a *laṭānuprāsa* perhaps, clearly indicating the original and intentional choice of the words *vṛṣala* and *vṛṣali*. Therefore we are neither entitled to change the 55 readings of *vṛṣala* nor to infer the *navananda* or *pūrvananda*, resp. from the proposed reading of *vṛṣabha*, that there existed two lines of the Nanda dynasty, resp. that Candragupta has not been of low origin.

<sup>3)</sup> According to a latter source, see Wilson l.c. 143 f. For the Buddhist Kṣatriya-clan of the Moriyas of Pippalivana cf. B. C. Law, Some Kṣatriya Tribes of ancient India 213 f.



B. *sed ad regni potestatem maiestate numinis impulsus. Quippe cum procacitate sua Nandrum regem offendisset, interfici a rege iussus salutem pedum celeritate quaesierat.*

The incident by which Candragupta is supposed to have offended the King Nanda in consequence of which he was forced to flee, is naturally not to be verified *expressis verbis*. But that we have in this account of Justinus some Indian tradition before us, cannot be doubted. Without laying stress on the story that Candragupta's father, the commander-in-chief, had 100 sons of whom 99 were killed by the 9 sons of Nanda and only Candragupta remained alive, but was hated by the princes because of his cleverness and bravery, it is probable that the story of his "*procacitas*" is due to the well-known episode of his tutor and master Cāṇakya, not mentioned in classical sources. On the other hand there exist also accounts of Candragupta as a child having been exposed,<sup>1)</sup> indicating the motif of the exposure of a child, dangerous to the father's or grand-father's family.<sup>2)</sup> Striking is the appearance of the motif of an affront by insolence in Western and Indian sources, though the offending and offended persons are different. So it is always Cāṇakya who claims the first seat in the king's hall (Brhatk. I, 214; Kathās. I 5, 118ff. it is changed by Cāṇakya's claiming the first place at the *śrāddha*; for the Buddhist tradition see Geiger l. c. 42; for that of the Jainas: Hemac. VIII, 216ff.), but, being turned away, swears revenge and executes it. Whether the account of Plutarch. Alex. 62, 4, that Candragupta as a young man has seen the Macedonian, has an historical background in this sense, viz. that he had to flee before Nanda, is difficult to say; it seems, however, that Indian tradition would support such a supposition as is shown below; for the intrigues of the Nanda-princes and the exposure of the child would indicate that the little Candragupta was persecuted for some reason.

C. *Ex qua fatigatione cum somno captus iaceret, leo ingentis formae ad dormientem accessit sudoremque profluentem lingua ei deterisit expergefatumque blande reliquit.*

The miraculous incident told here from a classical source cannot be proved by Indian tradition. Nevertheless it is hardly to be put aside because the reason of its pure invention would not be intelligible and besides some parallel features also appear in Indian accounts. Candragupta, narrates the Mahāvamsaṭīkā, had been exposed and watched over by a bull Canda (therefore the name of the boy), before he was fostered by a herdsman (Geiger l. c. 42). Other accounts tell of the kingly attitudes of the boy, when playing with his playfellows.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Geiger, Dīpav. und Mahāv. 42; Lassen II, 206 n. 1.

<sup>2)</sup> Cf. Geiger l. c.; Penzer, The Ocean of Story vol. VII, 81 f. n.

<sup>3)</sup> Hemac. VIII, 242ff.; 243 b: *prāyo hi bhāvinī Lakṣmīr ingitairapi sūcyate*. The motif of the boy-king used here speaks against the historical reality, but not against



*D. Hoc prodigio primum ad spem regni impulsus contractis latronibus Indos ad novitatem regni sollicitavit.*

In the Indian tradition, in which Candragupta himself is not connected with the house of the Nandas, he feels already as a boy the future greatness; in Hemac. Pariś. VIII, 248 the little boy says: *virabhojyā vasundharā*; and 252 he is called *rājyārthā Candraguptaḥ*. The mercenaries<sup>1)</sup> were, according to the same account in VIII, 253, collected by Cāṇakya for his and Candragupta's purpose. The Mahāvamsaṭīkā brings an episode of the campaign against Nanda; Candragupta tried first to excite an insurrection in the centre of Magadha, but, after being overcome and repulsed by Nanda, he, instructed by a woman, advising her boy how to eat hot cakes, conquers the frontier parts, before penetrating into the centre of the empire (Geiger l. c. 43). The same is narrated by Hemac. VIII, 254ff., 291ff. For the historical events see below.

To sum up the result of the foregoing lines we may say: The Western sources, Greek and Latin, relating to India beyond the Hyphasis at and after Alexander's times, have to be separated into two strata: one, represented by Curtius, Diodoros, Epit. Mett., Plutarchos, going back to an historian of Alexander's campaign in India, the other, handed down chiefly by Trogus, resp. Justinus, belonging to a later epoch, at least after Seleukos I. That there existed historical accounts of the war between Seleukos and Candragupta is well known by the allusions in Justinus, Appianos, Strabon;<sup>2)</sup> on the other hand we have also some anecdotes from the time of Candragupta and his successor Bindusāra.<sup>3)</sup> All this justifies the first conclusion: that there existed a flow of Indian tradition into Greek historiography. The second conclusion refers to the credibility of Western sources: their accounts are supported by the parallels in Indian literature. One must be conscious of the fact that there have existed lots of stories of Nanda, Candragupta and Cāṇakya of which only some are accessible to-day in works of Indian fiction; the coincidence between

---

the possibility of the influence of the classical reference by Indian tradition. For the motif itself cf. Wesselski, *Der Knabenkönig und das kluge Mädchen*, *Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, 1. Beiheft, Prag 1929.

<sup>1)</sup> Cf. the supposition of Ludwig, *Das Mahābhārata als Epos und als Rechtsbuch* 90, that the mercenaries of Candragupta may have been *dasyus*, *āyudha-jīvisāṅghāḥ*; about corporations living by military profession, the *śrenībala* of the Arthaśāstra, we are informed by Indian literature, cf. R. Ch. Majumdar, *Corporate Life in Ancient India*, 2nd ed., Calcutta 1922, 222 ff.; Jayaswal, *Hindu Polity*, Calcutta 1924, Part I, 34 ff. The same scholar's view that Candragupta received help by the Āraṭṭa, (*Ind. Ant.* XLIII, 1914, 124) has been correctly rejected by S. V. Venkateswara Aiyar (*ibid.* XLV, 1916, 30 n. 68).

<sup>2)</sup> See Smith 158 f., Appendix F.

<sup>3)</sup> Phylarchos in *FGrHist* 81 F 35 a, b; Hegesandros in *Athen.* XIV, 652 f., 67; cf. Strabon II 1, 9, p. 70.



Western and Indian motifs are a welcome proof of their previous existence. But also the differences, caused by the difficulty of transmitting and because of the many hands conveying them, do not speak against the ancient presence of any one account. The historical truth, of course, is confirmed neither by these Indian nor by the classical sources; here we shall hardly come farther than to a "probable", "possible" or *non liquet*.<sup>1)</sup> But the attempt shall be made whether the combining of historical and pseudo-historical notices from Western writers with the tradition of India, laid down in literature, could not bring some picture of the historical reality of events at Candragupta's accession.

## II.

In the first part we have discussed two strata of tradition: an historical description of an Indian kingdom beyond the Hyphasis, based on the information of two Indian rulers, and a quasi-historical, intermingled with story-motifs, on the youth and beginning of Candragupta's dominion. Now concentrating the attention to historical facts: The first question to be answered is: What do the Western sources tell about Indian affairs in the decade between 326—316 B. C.? The second question will be how far do the Indian sources confirm the Western accounts.

A. When Alexander was forced to return from the western shore of the Hyphasis there existed a mighty kingdom beyond this river; the people and their king were known to the Greeks by name. The parts of India, conquered by the Macedonian, were put under satraps, Macedonian and Greek, but some native states were also acknowledged by Alexander. We are interested only in the distribution of the political competence from 326 downwards.<sup>2)</sup>

In the year 326 B. C. there were two officials in the country of the Assakenoi:<sup>3)</sup> the Indian "satrap" Sisikottos and the hyparch Nikanor

<sup>1)</sup> I cannot abstain from citing the words of the late Professor Beloch, Griech. Gesch.<sup>2</sup> IV 2, VI: "Was in jeder anderen Wissenschaft selbstverständlich ist, daß man nur auf sicher bezeugten Tatsachen bauen soll, was in der römischen Geschichte seit Niebuhr niemand bestreitet, der überhaupt ernst zu nehmen ist, das will auf griechischem Gebiete vielen Leuten noch immer nicht in die Köpfe. Aus den Sagen soll Geschichte destilliert werden, denn es könnte ja doch eine Erinnerung an historische Tatsachen zugrunde liegen. Als ob das jemand bestritten hätte; aber es muß in jedem einzelnen Falle bewiesen werden, und bis dieser Beweis geführt ist, muß die Sache dahingestellt bleiben." May these words, in which we have to insert only instead of "Greek": "Indian", be a memento to the modern historians of ancient India's past!

<sup>2)</sup> For the following statements see: Niese, Gesch. der griech. u. makedon. Staaten I, 500 ff.; Julien, Zur Verwaltung der Satrapien unter Alexander dem Großen, Diss. Leipzig 1914; Berve, Das Alexanderreich I, 266 f.; 287 ff.; Beloch, Griech. Gesch.<sup>2</sup> IV 2, 307 ff.

<sup>3)</sup> For their territory see now Sir A. Stein, Alexander's Track on the Indus, London 1929, 42 f.



(Arrian. *anab.* IV 28, 6; V 20, 7); in the summer 326, when Alexander was already on the march to the Akesines, Nikanor was apparently killed by the people of the Assakenoi, and Philippos got his place (VI 2, 3), while nothing is known about the subsequent fate of Sisikottos. We pass over some smaller native chiefs, like Akuphis, Abisares and his subordinate Arsakes, Kophaïos, Assagetes, and many others, the towns or principalities of which came under the satrapy of the following men. The country of Takṣaśilā remained under the *rāja*, as we may call the Indian rulers, Taxiles (Arrian. V 8, 2; Curtius VIII 12, 14), though he had to acknowledge the Macedonian Philippos as satrap and to take in his capital a garrison (Arrian. V 8, 3). This Philippos was killed in the year 325 by his mercenaries (Arrian. VI, 27, 2; Curtius X 1, 20), and in his place Eudamos was put (*ibid.*), so that Taxiles had his own realm and together with Eudamos governed also the satrapy of Philippos. The southern part of India on the Indos was under the government of Peithon (Arrian. VI 15, 4; 17, 1); besides these satrapies there existed the "Kāśmirian" province of Abisares (Arrian. V 29, 4, where he is already ill); after his death, nearly at the same time as that of Philippos, Alexander, on his march already in Karmania, conferred the kingdom of Abisares upon his son (Curtius X 1, 20f.; apparently the brother of Abisares in Arrian. V 29, 4, should be also substituted by "the son"). Finally, there existed the great native kingdom of Poros (Arrian. V 19, 3; VI 2, 1). After Alexander's death the Diadochs distributed the satrapies in Babylon, in 323 B. C. In the lists, handed down by Arrian. *Alex. succ.* frg. 1, 5, agreeing with him Dexippos, who also gives the Indian satrapies missing in Arrianos (for both see now Arrian's edition by Ross, vol. II, 252ff.), Diodor. XVIII 3, 2 ff. and Justin. XIII 4, 20f., we find Poros and Taxiles; the latter got the country between Indos and Hydaspes, Poros the eastern parts from the Hydaspes up to the Hyphasis (cf. Arrian VI 2, 1). Peithon was acknowledged as satrap of the lower parts on the Indos-valley, while the Paropamisadai-country belonged to the satrapy of Oxyartes. This distribution was followed by a new one in 321 B. C. in Triparadeisos, Syria; according to the sources (Arrian. *succ.* frg. 1, 36; Diodor. XVIII 39, 6) Oxyartes retained his satrapy, Peithon got the parts adjacent the Paropamisadai, Poros those of the Indos and the town of Patala (so Arrian.), Taxiles those of the Hydaspes. It is evident that here errors, found already in Dexippos, are repeated; for Taxiles possessed the Indos-valley up to the Hydaspes in the West (correct Justin. XIII 4, 20), up to the confluence of the Indos and Akesines (Chenāb; cf. Arrian. VI 15, 2 and 4 with 27, 2) in the South; the southern parts of the Indos-valley belonged to Peithon, while Poros' kingdom comprehended the country east of the Hydaspes up to the Hyphasis. There is no mention of the other name, occurring in Arrian. VI 27, 2; Curtius X 1, 21, of the commanding officer in the former satrapy



Western and Indian motifs are a welcome proof of their previous existence. But also the differences, caused by the difficulty of transmitting and because of the many hands conveying them, do not speak against the ancient presence of any one account. The historical truth, of course, is confirmed neither by these Indian nor by the classical sources; here we shall hardly come farther than to a "probable", "possible" or *non liquet*.<sup>1)</sup> But the attempt shall be made whether the combining of historical and pseudo-historical notices from Western writers with the tradition of India, laid down in literature, could not bring some picture of the historical reality of events at Candragupta's accession.

## II.

In the first part we have discussed two strata of tradition: an historical description of an Indian kingdom beyond the Hyphasis, based on the information of two Indian rulers, and a quasi-historical, intermingled with story-motifs, on the youth and beginning of Candragupta's dominion. Now concentrating the attention to historical facts: The first question to be answered is: What do the Western sources tell about Indian affairs in the decade between 326—316 B. C.? The second question will be how far do the Indian sources confirm the Western accounts.

A. When Alexander was forced to return from the western shore of the Hyphasis there existed a mighty kingdom beyond this river; the people and their king were known to the Greeks by name. The parts of India, conquered by the Macedonian, were put under satraps, Macedonian and Greek, but some native states were also acknowledged by Alexander. We are interested only in the distribution of the political competence from 326 downwards.<sup>2)</sup>

In the year 326 B. C. there were two officials in the country of the Assakenoi:<sup>3)</sup> the Indian "satrap" Sisikottos and the hyparch Nikanor

<sup>1)</sup> I cannot abstain from citing the words of the late Professor Beloch, Griech. Gesch.<sup>2</sup> IV 2, VI: "Was in jeder anderen Wissenschaft selbstverständlich ist, daß man nur auf sicher bezeugten Tatsachen bauen soll, was in der römischen Geschichte seit Niebuhr niemand bestreitet, der überhaupt ernst zu nehmen ist, das will auf griechischem Gebiete vielen Leuten noch immer nicht in die Köpfe. Aus den Sagen soll Geschichte destilliert werden, denn es könnte ja doch eine Erinnerung an historische Tatsachen zugrunde liegen. Als ob das jemand bestritten hätte; aber es muß in jedem einzelnen Falle bewiesen werden, und bis dieser Beweis geführt ist, muß die Sache dahingestellt bleiben." May these words, in which we have to insert only instead of "Greek": "Indian", be a memento to the modern historians of ancient India's past!

<sup>2)</sup> For the following statements see: Niese, Gesch. der griech. u. makedon. Staaten I, 500 ff.; Julien, Zur Verwaltung der Satrapien unter Alexander dem Großen, Diss. Leipzig 1914; Berve, Das Alexanderreich I, 266 f.; 287 ff.; Beloch, Griech. Gesch.<sup>2</sup> IV 2, 307 ff.

<sup>3)</sup> For their territory see now Sir A. Stein, Alexander's Track on the Indus, London 1929, 42 f.



(Arrian. *anab.* IV 28, 6; V 20, 7); in the summer 326, when Alexander was already on the march to the Akesines, Nikanor was apparently killed by the people of the Assakenoi, and Philippos got his place (VI 2, 3), while nothing is known about the subsequent fate of Sisikottos. We pass over some smaller native chiefs, like Akuphis, Abisares and his subordinate Arsakes, Kophaïos, Assagetes, and many others, the towns or principalities of which came under the satrapy of the following men. The country of Takṣaśilā remained under the *rāja*, as we may call the Indian rulers, Taxiles (Arrian. V 8, 2; Curtius VIII 12, 14), though he had to acknowledge the Macedonian Philippos as satrap and to take in his capital a garrison (Arrian. V 8, 3). This Philippos was killed in the year 325 by his mercenaries (Arrian. VI, 27, 2; Curtius X 1, 20), and in his place Eudamos was put (*ibid.*), so that Taxiles had his own realm and together with Eudamos governed also the satrapy of Philippos. The southern part of India on the Indos was under the government of Peithon (Arrian. VI 15, 4; 17, 1); besides these satrapies there existed the "Kāśmirian" province of Abisares (Arrian. V 29, 4, where he is already ill); after his death, nearly at the same time as that of Philippos, Alexander, on his march already in Karmania, conferred the kingdom of Abisares upon his son (Curtius X 1, 20f.; apparently the brother of Abisares in Arrian. V 29, 4, should be also substituted by "the son"). Finally, there existed the great native kingdom of Poros (Arrian. V 19, 3; VI 2, 1). After Alexander's death the Diadochs distributed the satrapies in Babylon, in 323 B. C. In the lists, handed down by Arrian. *Alex. succ. frg.* 1, 5, agreeing with him Dexippos, who also gives the Indian satrapies missing in Arrianos (for both see now Arrian's edition by Ross, vol. II, 252ff.), Diodor. XVIII 3, 2 ff. and Justin. XIII 4, 20f., we find Poros and Taxiles; the latter got the country between Indos and Hydaspes, Poros the eastern parts from the Hydaspes up to the Hyphasis (cf. Arrian VI 2, 1). Peithon was acknowledged as satrap of the lower parts on the Indos-valley, while the Paropamisadai-country belonged to the satrapy of Oxyartes. This distribution was followed by a new one in 321 B. C. in Triparadeisos, Syria; according to the sources (Arrian. *succ. frg.* 1, 36; Diodor. XVIII 39, 6) Oxyartes retained his satrapy, Peithon got the parts adjacent the Paropamisadai, Poros those of the Indos and the town of Patala (so Arrian.), Taxiles those of the Hydaspes. It is evident that here errors, found already in Dexippos, are repeated; for Taxiles possessed the Indos-valley up to the Hydaspes in the West (correct Justin. XIII 4, 20), up to the confluence of the Indos and Akesines (Chenāb; cf. Arrian. VI 15, 2 and 4 with 27, 2) in the South; the southern parts of the Indos-valley belonged to Peithon, while Poros' kingdom comprehended the country east of the Hydaspes up to the Hyphasis. There is no mention of the other name, occurring in Arrian. VI 27, 2; Curtius X 1, 21, of the commanding officer in the former satrapy



of Philippos, and after the latter's assassination, remaining in its charge under Taxiles as satrap. This man, Eudamos, played no small role in India. In 318<sup>1)</sup> he marched with 500 cavalry, 300 infantry and 120 elephants into the Susiane, to join the other satraps, who together with their head, Eumenes, suppressed the rebellion of Peithon, satrap of Media; the value of Eudamos was acknowledged by Eumenes; he gave him 200 talents for his service. Eudamos fought too in the battles of Paraitakene and Gabiene on the side of Eumenes,<sup>2)</sup> but, after the unhappy end, he was caught by Antigonos and executed (Diod. XIX 14, 8; 15, 5; 27, 2; 30, 3f.; his death 44, 1). Before Eudamos had left India, he had assassinated Poros, as Diod. XIX 14, 8 says, "after the death of Alexander"; there exist some doubts whether this statement can be taken as true. For we know that the distribution of 321 yet acknowledged Poros in the possession of his kingdom, so that he cannot have been murdered before this year; further we have seen that the realms of Taxiles and Poros are confused in the Greek sources, so that it is more probable that Eudamos assassinated Taxiles, with whom he governed the parts up to the Hydaspes, than the distant and mighty Poros, who had no Macedonian or Greek garrisons in his kingdom.<sup>3)</sup> Yet there was another Macedonian in India: Peithon, the satrap of the country in the lower Indos-parts; he is found 316 appointed by Antigonos as satrap of Babylonia (Diod. XIX 56, 4). It has been supposed<sup>4)</sup> that Peithon was present in the army of Eumenes already in 318 B. C.; when Seleukos returned to his satrapy of Babylonia in 312, after the battle of Gaza in which Peithon had fallen (Diod. XIX 69, 1; 80, 1; 82, 1; 85, 2), he claimed, probably as the successor of Peithon, some eight years later these parts of India which belonged to the satrapy of Peithon, against Candragupta. The same year, or at least 318 B. C., is the *terminus ante quem* it was impossible for Candragupta to make any progress in the Punjab; whether the assassination of Poros, or, as has been supposed, of Taxiles, had any connection with the overthrow of the Nandas in Magadha, is uncertain, but very probably.

<sup>1)</sup> As the joining of the satraps with Eumenes happened in the spring of 317, before the battle in Paraitakene, we have to assume that Eudamos left India in the winter of 318, taking into consideration the long march and the difficulty of bringing his elephants down into the Susiane.

<sup>2)</sup> Eudamos was a thankful friend of Eumenes, disclosing to him the conspiracy of Antigones and Teutamios (Plutarch. Eumenes 16, 2).

<sup>3)</sup> Already Smith, *Asoka* 12 n. 2 referred to the v. l. which is given by the cod. Basil. Perhaps that means that both names, Taxiles and Poros, stood in the text, and the assassination relates only to the first, i. e. Taxiles.

<sup>4)</sup> Beloch l. c. IV 1, 141 n. 1. But it is difficult to deduce anything like that from the circumstance that Diod. did not mention Peithon in XIX 14, 8. On the other hand, his words XIX 56, 4: τῆς δὲ Βαβυλωνίας καταστήσας αὐτοῦ Πίθωνα τὸν ἐκ τῆς Ἰνδικῆς καταβεβηκότα seem to indicate that Peithon came after the battles with Eumenes, 317 B. C.



B. The informations from Indian sources about the latter event have been discussed above. Having cleared up the political conditions in Western India up to the year 317 we have to confront some other indications of Indian literature with classical references.

When Alexander was in India, between 327 and 326, Candragupta was a *μεγαλάνος*,<sup>1)</sup> which according to Plutarchos means a young man of about 14 to 20 years of age.<sup>2)</sup> That Alexander met the young Candragupta in the Punjab, cannot be maintained (CHI vol. 470);<sup>3)</sup> but rather it can be supposed that Candragupta had seen the victorious advancing Macedonian in the territory of Phegeus; probably the informations got by Phegeus have been based on what Candragupta had related about the neighbouring kingdom of the Prācyā. That Candragupta was an exile at that time, can be easily understood, as it seems confirmed by Justinus XV 4, 16 and 18, where he is said to have collected mercenaries, in accordance with Indian tales on these mercenaries, recruited by Cāṇakya (see above 363). We can conclude this also from the words which Candragupta is reported to have uttered afterwards, that Alexander could have easily conquered the kingdom of Magadha. Certainly Candragupta wished to utilize the army of Alexander for his own aims; at that time, we can say this confidently, Candragupta possessed no means of attaining the kingdom.

If we can rely on the story (above p. 363), that Candragupta first failed in his attack on the capital of Pāṭaliputra, and then formed an alliance with other chiefs, for which an echo seems to be found in the Mudrār. too, we have to assume that the campaign against the last Nanda lasted some time. In the Milindapañha (ed. Trenckner 292, 3f., cf. SBE vol. XXXVI, 147) we read of a battle between the Nandas and Candragupta, the commander-in-chief of the former was Bhaddasāla, not known otherwise. It has been supposed that Candragupta first liberated the Punjab, before he attacked his enemy in Magadha; the material at disposal is insufficient to serve as a basis for such a conclusion. The words of Justinus: *siquidem occupato regno populum, quem ab externa dominatione vindicaverat, ipse servitio premebat* (XV 4, 14) seem to indicate that Candragupta attained the rulership of Magadha after having conquered the Punjab; one would be inclined to deduce the reverse from XV 4, 19: *Molienti deinde bellum adversus praefectos Alexandri...* Be that as it may,

<sup>1)</sup> Alex. 62, 4; Plutarch. De se ipsum citra invid. laudando 542 d 9 says that Candragupta "honoured" Alexander, like the latter Heracles.

<sup>2)</sup> Wattendorf, in "Cimbria". Beiträge zur Geschichte, Altertumskunde, Kunst und Erziehungslehre. Dortmund 1926, 72 ff. If Plutarchos uses the term for a young man of more than 20 years, it is in a depreciating or deriding connection; e. g. Plutarch. Philopoimen 6, 7.

<sup>3)</sup> Already Niese l. c. 507 n. 3 declared that the assertion of Droysen, Gesch. d. Hellenismus II 2, 198 Candragupta came with an embassy, cannot be maintained, as there does not exist the slightest proof for it.



it is impossible to reckon with an acknowledged dominion of Candragupta before 317 B. C., though his subversive attempts to overthrow the Nandas and to get their kingdom of Magadha may go back to 326 B. C.<sup>1)</sup>

### III.

It is impossible to enter here on a discussion on the date of the *nirvāṇa* of the founders of the Jain and Buddhist religions, connected in some non-canonical works with the date of Candragupta.<sup>2)</sup>

The historian of India's past holds in his hands some data which would make possible an excellent chronology, if they would fulfil two suppositions: First, that these data are beyond every doubt, trustworthy; Second, that one would know the absolute value of these data. So we read that Buddhist tradition dates Aśoka's anointment 218 years after Buddha's *nirvāṇa*, and Jain tradition again says, Candragupta became king 155 years after Mahāvīra's decease. Now, neither the year of Buddha's nor that of Mahāvīra's *nirvāṇa* can be settled exactly; nay, even the approximate date of the two events depends in an essential manner on the fixing of the rulers mentioned. There have been made attempts by the most competent scholars to go further, but they failed one after another.<sup>3)</sup>

In the whole question there exists, we have to confess it most empha-

<sup>1)</sup> There is no doubt that scepticism about the trustworthiness of the Purāṇic accounts of the genealogies of the dynasties is correct; but it is rather difficult to imagine that all their quasi-historical lists and indications should be invented. Though we have to distrust in such a statement like that in Matsyap. CCLXXII, 22; Vāyup. XCIX, 330 that Kauṭilya reigned 100 years, apparently an indication due to bad textual conservation, yet there may be some truth in the assertion that he uprooted the Nanda dynasty during the course of 12, or 16 years. That may represent an exaggeration, but, on the other hand, it is perhaps only an echo of the long time of struggle, before Candragupta came to the throne.

<sup>2)</sup> Cf. the different opinions of D uncker, *Gesch. d. Alterthums*<sup>4</sup> III, 338 ff. and Niese l. c. 508. The former assumes the beginnings of Candragupta in the Punjab, so that he conquered the East between 317 and 315 B. C.; the latter dates the rulership in the Punjab from 315, that in the East after 302; Droysen l. c. II 2, 199 and Beloch IV 1, 141 are of the contrary opinion. The CHI vol. I, 471 combines the assassination of Poros with the beginnings of Candragupta, dating the murdering of Poros already in 321, evidently incorrect; Smith 124 again says "It appears probable that before he undertook the expulsion of the foreign garrisons, he had already overthrown his unpopular relation, the Nanda king of Magadha..." Neither for the one nor for the other supposition exists any solid base.

<sup>3)</sup> Besides the Handbooks of history see Geiger's *Mahāvamsa* translation Introd. XXII ff.; Charpentier, *Ind. Ant.* XLIII, 1914, 132 f., 167 ff. The discussions of the later years (see Keith, *Buddhist Philosophy*, p. 32, n. 3) have brought nothing of value for settling the question. An attempt — failing in my opinion — from an astronomical point of view was made by Diwan Bahadur L. D. Swamikannu Pillai, *Ind. Ant.* XLIII, 197 ff.; contrast with that Fleet, *JRAS* 1909, 1 ff.



tically, not one absolute date, and it would contradict every sound principle of historical research to operate with suppositions and conjectures rather than with well established facts. And such one, on which we can rely with the best confidence attainable in Indian ancient history, is the existence of Greek satrapies and native states in Western India till 318 B. C. We have twice an assertion that these native states were of a high political importance and a strong power: Diod. XVIII 3, 2 mentions that Perdikkas did not think it suitable to change the distribution of political spheres in India; in the year 321 the Diadochs again acknowledged the status quo, because it was impossible "to remove the kings [Taxiles and Poros] without royal troops and a preeminent general" (Diod. XVIII 39, 6). From these unsuspecting statements we have to conclude that Candragupta, though he may have got already the rulership over the Eastern parts of India, in the year 321 was unable to undertake anything against the kings and satraps of the West. On the other hand, when he got the powerful position as a ruler of East and West, attained by no Indian before him, it is not too much to suppose that he must have been anointed after such an event, that is in 317 B. C., if not some time later.

There is no proof for such a dating; but we can make the attempt to bring the date in connection with the points alluded to above. If we take the reign of Bindusāra according to the Ceylonese chronicles as of 28 years,<sup>1)</sup> we arrive at the equation: M(ahāvīra's *nirvāṇa*) — 155 = B(uddha's *nirvāṇa*) — 162;<sup>2)</sup> if Bindusāra reigned 25 years, we have: M — 155 = B — 165, which means that Mahāvīra died in the former case 7 years, in the latter 10 years after Buddha. Taking for granted that Candragupta has been anointed in 317 B. C., we get the year of Mahāvīra's *nirvāṇa* 473/2 B. C. and that of Buddha's *nirvāṇa* 480/79, or 483/2 B. C.

We have to be conscious that these proposed dates are as hypothetical as these proposed by others;<sup>3)</sup> but more than a probability we shall

<sup>1)</sup> Scholars expressed their unbelief in the trustworthiness of the Buddhist and Jain sources relating the chronological distance between the deaths of the founders of the two religions and the reigns of Aśoka, resp. of Candragupta. Though it must be conceded that such a scepticism is not out of place, we must say that it seems quite natural if events like the *nirvāṇa* formed starting-points of reckoning; and that tradition should not have preserved these dates, seems rather to be hypercritical. If Buddhist scriptures assert the death of Mahāvīra before Buddha, there is rather the question whether we can rely on those indications, neither too clear nor too numerous, cf. Charpentier l. c. 177 f.

<sup>2)</sup> Because we have to subtract from 218: 4 years before Aśoka's anointment, 28 years of Bindusāra's reign, and 24 years of Candragupta's reign; in the other case, if Bindusāra reigned only for 25 years, we have to subtract 53 instead of 56 years.

<sup>3)</sup> The names of the Hellenistic kings in Aśoka's inscriptions (see Hultzsch CII I, Introd. XXX ff.) do not help us, because we can date neither the year of the missions nor that of the inscriptions. The reasons adduced by Harit Krishna Deb, see D. R. Bhandarkar, Asoka, Calcutta 1925, 47 n. 1, that the XIII<sup>th</sup> Rock-edict could



hardly attain, except by new, independent and absolutely fixed dates. Further, the fluctuation between two dates, differing from one another by the amount of three years, is inevitable, as based already on the different traditions about Bindusāra's reign.

Yet there is no proof of an *abhiṣeka* of Candragupta. It can, however, hardly be denied that such an anointment, in accordance with the brahmanical religion and custom, happened also at Candragupta's real commencement of reign.<sup>1)</sup> The difference in the regnal years of Bindusāra, 25, or 28, is perhaps due to no other circumstance but the reckoning between the accession and anointment. Or, we have to take into consideration the difference between the anointment as *yuvārāja* and the real accession to the throne. For Aśoka's accession to the throne we have a story, told in the *Divyāvadāna* 372f. (see *Burnouf*, *Introd.*<sup>2</sup> 322ff.); though we must not take it as historical, there is no doubt that he reckons in his inscriptions with years after the anointment as king, which happened four years after his accession to the throne. (cf. *Fleet*, *JRAS* 1906, 985 n. 1.) Yet there is another reference in *Justinus* XV 4, 20: *Sic adquisito regno Sandrocottus ea tempestate, qua Seleucus futurae magnitudinis fundamenta iaciebat, India mpossidebat*. As Seleukos attained definitely his satrapy of Babylonia in 312 B. C., the words of *Justinus* seem to involve that *Sandrocottus* possessed already Eastern and Western India as an acknowledged king; the chronological difference, however, between the two events, the getting of the respective position of Candragupta and Seleukos, seems to bet not too excessive according to the wording in *Justinus*, as it would be only some 5 years.

With no certainty can we fix the date of Candragupta's accession to the throne of Magadha, but with some confidence the extending of his

not have been promulgated prior to the VII<sup>th</sup> Pillar-edict, are not convincing. But one would be right in arguing that there exists no proof that the missions belonged to the thirteenth year of Aśoka or one year ago. The pretended connection of Candragupta with Bhadrabāhu, asserted by *Rice*, repeated in a more cautious and critical manner by *R. Narasimhachar*, *Epigraphia Carnatica* vol. II, Rev. ed. 1923, *Introd.* 36 ff. has been rejected with excellent arguments by *Fleet*, *Ind. Ant.* XXI, 1892, 156 ff. That there was no famine in the presence of the Greek ambassador Megasthenes should be considered too, when he says, frg. 1, 14 (ed. *Schwanbeck*) that the Indians have no famines.

<sup>1)</sup> Though the informations on the ritualistic part of this ceremony are not scanty (see esp. *Goldstücker*, *A Dictionary, Sanskrit and English*, s. v. *abhiṣeka* 274 ff.; *Weber*, *Philos. u. histor. Abhandl. d. Akademie d. Wissensch.* Berlin 1893, II, 114 ff.; *Hillebrandt*, *Ritual-Litteratur* 144), the legal side of the procedure is as good as unknown. There is no proof that the king to be anointed had to be 25 years old; for that and some other indications, but uncertain, see *Jayaswal*, *Hindu Polity*, Part II, 51 ff. Cf. also *Narendra Nath Law*, *Studies in Indian History and Culture*, London (1925), 33 ff. The Vedic and Epic ritual brings nothing for historical times.



dominion over the West, which could not be earlier than 318 B. C. It is the question whether Indian historians prefer to operate rather with facts, established by an unsuspicious external and historical evidence, than with quasi-historical stories, guesses and phantastical calculations.<sup>1)</sup> But with certainty we can assert that the "coronation" of Candragupta is impossible in 325 B. C., at least his accession to the throne in the same year is improbable.

<sup>1)</sup> '... defective methods of investigation arising from racial prejudices and prepossessions, superficial knowledge, undue disregard of tradition in "native literature", reckless distortion of original texts, and overweening selfconfidence', — that is how an Indian scholar, M. K. Acharya, describes the methods of Western fellow workers (*Proceedings and Transactions of the First Oriental Conference Poona*, vol. I, 1920, CXI.) He attempts a new explanation or theory: Candragupta, the contemporary of Alexander the Great, is not the Maurya emperor, but Candragupta of the early Gupta dynasty, "according to the Purāṇas, untampered", reigning 328—321 B. C., his successor Aśoka is Samudragupta, 321—270 B. C. One is wondering that a Conference of Indian scholars consented to publish such a — "theory". There may be also mentioned the view of P. C. Mukharji, *Ind. Ant.* XXXI, 1903, 227 ff., who identifies Aśoka with Candragupta, which "literally the moon-protected, appears to be a title", and dates Aśoka's accession to the throne between 329 and 325 B. C. Mukharji doubted also the identity of Aśoka with Priyadarśin, but he did not know yet, apart from the arguments adduced already some years ago, the Maski Rock-inscription; cf. now Hultzsch, *CII* vol. I, *Introd.* XXVIII ff. — K. G. Śankara Aiyar puts (*Ind. Ant.* XLIX, 1920, 49 f.) Candragupta's accession to the throne of Magadha in 321 B. C., relying on the historical events after Alexander's death; Mr. Aiyar would certainly have reached the goal of his inquiry, if he had taken into account the sway of the Greeks in Western India till 318 B.C.

---



## BOOK REVIEWS.

**Jean Przyluski:** LE CONCILE DE RĀJAGRHA. Introduction à l'histoire des canons et des sectes Bouddhiques = BUDDHICA, Documents et travaux pour l'étude du Bouddhisme publiés sous la direction de Jean Przyluski. Première Série: Mémoires — Tome II. Paris, Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, 1926—1928. Pp. 434. Price 200 fr.

This is a very important book throwing a new light on a very obscure period of Buddhism and on the events connected with it. It is the canonical council of Rājagṛha about which there is only one very brief mention in the Pāli Canon, and which is, therefore, a subject of disputes among Buddhist scholars of Europe. Przyluski basing his research on the theory of Minayeff, tries to arrive at undisputable results on the ground of Chinese and Tibetan sources which are more frequent, more minute and abound in more detail about the Council in Rājagṛha than the Pāli Canon.

The learned author has gathered in the book many documents relative to the problem which are given by him in translations. In the first chapter accounts about the Council from Sūtras and their commentaries are given. There are accounts from *Kia-ye kie king*, from *A-yu wang king* and *A-yu wang tchouan*, from *Ta tche tou louen*, from two Chinese versions of *Parinirvāṇa-sūtra*, viz. *Fo panni-yuan king* and *Pan-ni-yuan king*, from *Tchouan tsi san tsang ki tsa tsang tchouan* (Relation of the Compilation of the Tripitaka and of the Tsa tsang). Farther there are three Mahāyāna accounts of the Council in Rājagṛha extracted from *Fen pie kong tō louen*, from *Ta pei king*, and *P'ou-sa tch-ou t'ai king*. In the second chapter are accounts of the Council from the Pāli *Cullavagga*, from the *Vinaya* of *Mahīśāsaka*, from the *Vinaya* of *Dharmagupta*, from *P'in-ni mou louen*, from *Vinaya* of the *Mahāsaṃghikas*, and from the *Vinaya* of *Sarvastivādins*. In the third chapter a number of Buddhist stories relating to the first Council are dealt with, especially the myth of *Ga v ā m p a t i*, the account of the expulsion of *Ā n a n d a*, and some accounts of the first Council in its relation to the origin and growth of Buddhist sects and formation of the Canon.

In those quotations from the Buddhist literature of the Chinese and their translations is the highest merit of the book. Although I cannot answer for the accuracy of those translations, I must acknowledge that there are many which in this work are made accessible for first time to a reader who is not a master of the Chinese language.

In the last part of the book conclusions are drawn by the author from



the material gathered who gives here a vivid picture of the development of the Buddhism from its primitive beginnings up to the first Council in Rājagṛha. Various traditions are utilized by him in order to show how differences of opinions have arisen, and how the germs of the future sects have been contained already in the very primitive Buddhism. Even influences from the outside of Buddhism are mentioned and considered. The significance of the first Council is that it is an attempt to stop the differences and to agree on one codification of the religion. From the various accounts it appears that the first Council helped rather the reverse of that what was wanted. That seems to be the essence of the opinion of the author in general.

There are a number of details of great interest among those Conclusions which cannot be dealt in detail here. All of them are drawing new bearings in the history of the primitive Buddhism. We must, however, bear in the mind that many of them are no incontestable facts, but rather opinions or personal convictions of the author which even can be disputed, if an opposite opinion will be brought forward. I agree with the author in the most of the cases, but just therefore I wish he should make his theories as firm as to be undisputable, e. g. in the case of the "fêtes saisonnières". I hope to return to those problems later in another place, as I consider them of a great importance for the study of the present popular forms of the Southern Buddhism. In that, however, is not the main importance of the book, its chief value being that the materials gathered are of a great historical value, and in a form which makes them accessible to every scholar whether he knows Chinese or not. And in this regard the book is an excellent proof of scholarship of the author.

O. Pertold.

**Genchi Katō:** THE STUDY OF SHINTŌ, THE RELIGION OF THE JAPANESE NATION. TŌKYŌ, The Zaidan-Hōjin-Meiji-Seitoku-Kinen-Gakkai (Meiji Japan Society), 1926. Pp. IX + 256, Price 9/-net.

The author tries to give a genetical or historical description of the Shintō, and all its sects. The author must be a faithful Shintōist himself who is persuaded that Shintō can be developed into a religion of the same importance for the Japanese as Buddhism or Christianity. This view is explained especially on the most modern sects which, however, have adopted so many foreign elements, mainly from Buddhism and Christianity, that a European scholar would hardly consider them as pure Shintō sects. That is the prejudice of the author belonging to the religion which is described by him.

But there are many advantages following from the same fact. In the first line the author is able to give many details which are omitted in the best books about Shintō written by European scholars, as generally the "book-religion" only is considered by European scholars to be worth describing. Thus many omissions of details in vogue of the popular religion



are made. That is avoided naturally by the present author, and by that fact the value of the book is considerably enhanced. Of course, to utilise such details a previous knowledge of Shintō is necessary, and therefore the book cannot be recommended for the first study of that religion.

The book is accompanied by pictures in the Japanese style illustrating some of the most interesting features of the religion, especially the construction of a temple, and the festive removal of the sacred paraferalia at the periodic building of a new temple and the destruction of the old one.

The book can be recommended to all scholars who already know something about Shintō, and who desire to obtain a knowledge of the views about that religion by a zealous modern Shintōist.

O. Pertold.

**Corpus inscriptionum chaldicarum.** In Verbindung mit F. Bagel und F. Schachermeyr herausgegeben von C. F. Lehmann-Haupt. Textband, 1. Lieferung: VIII SS., 54 Spalten, 9 Textbilder; Tafelband, 1. Lieferung: 42 Lichtdrucktafeln. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1928. Zusammen RM 60.—.

Das vorliegende Werk kommt gerade zur rechten Zeit. Die rasche Publikation der hethitischen Boghazköi-Texte, die ein so ungeahntes Licht über die Völker und Sprachen des alten Kleinasien, Syriens und Mesopotamiens verbreitet haben, mußte naturgemäß den lebhaftesten Wunsch wachrufen, daß möglichst bald auch die keilschriftlichen Quellen, die das alte, vorindoeuropäische Armenien betreffen, der Wissenschaft in einer genauen, verlässlichen Edition vorgelegt werden mögen. Erscheint doch das alte Armenien-*Urartu* mit den genannten Ländern in historischer und kulturgeschichtlicher Hinsicht mit so vielen Fäden verbunden, daß das Fehlen eines die urartäischen oder chaldischen Keilschriftquellen zusammenfassenden Werkes als eine arge Lücke empfunden werden mußte. Ein derartiges Werk war aber auch aus sprachlichen Gründen sehr wünschenswert, da ja bereits aus den bisherigen, vielfach ungenügenden Veröffentlichungen der Schluß gezogen werden mußte, daß die Sprache der churrischen, weniger gut auch als „mitannisch“ oder „subaräisch“ bezeichneten Bevölkerung Nordmesopotamiens und Nordsyriens eine Reihe von Berührungspunkten mit der Sprache der chaldischen Inschriften aufweist. Für ein vergleichendes Studium des Churrischen und Chaldischen wird nun erst durch das Lehmann-Hauptsche *Corpus inscriptionum chaldicarum* eine zuverlässige Grundlage geschaffen. Auch von Seiten der vergleichenden indoeuropäischen Linguisten verdient diese Publikation die ernsteste Beachtung, da sie ihnen die seltene Gelegenheit bietet, eine vorindoeuropäische Substratsprache kennen zu lernen, die zweifellos einen mächtigen Einfluß auf das spätere indoeuropäische Armenisch ausgeübt hat.

Bis jetzt mußte man sich das chaldische Quellenmaterial aus allen möglichen, teilweise sehr entlegenen Publikationen und Zeitschriften selbst



zusammentragen; hierbei hatten die bisherigen Editionen der chaldischen Inschriften vielfach einen sehr ungleichen Wert. In dem vorliegenden Werke soll nun das gesamte chaldische Inschriftenmaterial neu revidiert und in möglichster Vollständigkeit der Öffentlichkeit vorgelegt werden. Zu diesem Zwecke hat Lehmann-Haupt zusammen mit W. Belck in den Jahren 1898/9 eine Forschungsreise nach Armenien unternommen, die von überaus großem Erfolg begleitet war. Es gelang den beiden Forschern, nahezu alle bisher bekannten chaldischen Keilinschriften zu kollationieren und außerdem noch eine große Anzahl von bisher unbekannten Inschriften zu entdecken und gleichfalls für die Herausgabe vorzubereiten. Doch erst nach Überwindung vieler Widrigkeiten, die zumeist durch den Weltkrieg verursacht worden sind, wurde es Lehmann-Haupt, der in diesem Stadium der Arbeit von F. Bagel und dem Innsbrucker Dozenten F. Schachermeyr unterstützt wurde, vergönnt, das Manuskript der vorliegenden Publikation soweit zum Abschluß zu bringen, daß wenigstens die beiden ersten Lieferungen des Text- und des Tafelbandes im Jahre 1928 endlich erscheinen konnten.

Den Textband leitet Lehmann-Haupt durch ein vorläufiges Verzeichnis der herauszugebenden chaldischen Inschriften ein, aus dem es sich ergibt, daß es ihm gelungen ist, etwa 191 Inschriften urartäischer Könige zu sammeln. Von diesen werden in der vorliegenden ersten Lieferung des Textbandes dreißig Inschriften, die von den Königen Sardur I., Ispuinis und Menuas stammen, in genauen Transkriptionen mitgeteilt. Zur raschen historischen Orientierung stellt der Herausgeber die bisher bekannt gewordenen urartäischen Könige in einer übersichtlichen Tabelle zusammen. Die Transkriptionen werden von einer Beschreibung der Inschriften und ihres Fundortes begleitet, wobei auch die Geschichte ihrer Entdeckung, wie auch die gesamte sich auf sie beziehende Litteratur mitgeteilt wird. Eine Übersetzung der Inschriften wird in der Regel nicht gegeben. Als Glanzpunkte der vorliegenden ersten Lieferung sind zu bezeichnen die bilingue Kelišin-Stelle des Königs Ispuinis (Nr. 12), die in chaldischer und assyrischer Sprache abgefaßt ist und die uns infolgedessen am meisten von allen chaldischen Inschriften über das Wesen des Chaldischen aufklärt (vgl. auch die Analyse dieser Inschrift auf Spalte 27 ff.), und die Weihinschrift Nr. 18 der Könige Ispuinis und Menuas, die uns mit dem Pantheon der Chalder bekannt macht und die daher für die Religionsgeschichte von größtem Werte ist. In dem Tafelbande werden zumeist sehr gelungene Photographien der im Textbande behandelten 30 Inschriften, wie auch weitere 25 Inschriften gegeben; diese Photographien sind teilweise nach Originalen, teilweise nach Abklatschen oder Abgüssen hergestellt worden. Das ganze Werk soll 4—5 Lieferungen umfassen.

Das sehr gediegene und schön ausgestattete Werk, das sowohl den Herausgebern, wie auch dem Verlag zur großen Ehre gereicht, wird zweifelsohne jedem Fachgenossen, der sich mit der Geschichte oder Philo-



logie Altvorderasiens befaßt, unentbehrlich sein. Hoffentlich wird es den Herausgebern ermöglicht werden, das Corpus in absehbarer Zeit zu vollenden.

B. Hrozný.

**J. Östrup:** ORIENTALISCHE HÖFLICHKEIT, Formen und Formeln im Islam. Eine kulturgeschichtliche Studie. (Aus dem Dänischen übersetzt von Dr. K. Wulff, Kopenhagen.) Leipzig, Otto Harrassowitz 1929, 85 pp.

Man kann es nur freudig begrüßen, wenn die von der Universität Kopenhagen im Herbst 1927 als Festschrift herausgegebene Arbeit des bekannten dänischen Orientalisten nun auch in deutscher Übersetzung erscheint, um auf diese Weise dem Weltforum zugänglich zu werden, wie es ja ihr gediegener Inhalt durchaus verdient. Die Worte des Verfassers, der Zweck des Büchleins sei „eine auch Nichtorientalisten verständliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung auf einem zwar eng begrenzten, aber auch bedeutsamen Gebiete der orientalischen Kultur zu liefern, dem Gebiet der Dinge nämlich, die sich auf die Ausdrücke der Höflichkeit, des guten Tones im Verhältnis zu anderen Menschen beziehen, in Worten sowohl wie Handlungen“: diese seine Worte glaube ich dahin verstehen zu sollen, daß auch die Orientalisten es mit Nutzen lesen mögen, beide sicherlich mit Vergnügen. In anmutiger Darstellung, doch ohne um ein Haar vom Sachlichen abzuweichen, werden Höflichkeit in Worten, in der Anrede, Höflichkeit in der Tat, gute Lebensart, Etikette des Lebens in der Wüste, Höflichkeit im Briefe, zuletzt im schroffen Gegensatz zu alldem auch die Unhöflichkeit, in der sich der Orient ebenso wie im guten Tone nicht genug tun kann, behandelt. Von den Umgangsformen der heutigen Islamgesellschaft ausgehend, blickt Östrup in das assyrisch-babylonische, ägyptische, hebräische, persische und klassische Altertum zurück und zeigt, daß ihr Großteil auf Entlehnung oder Nachahmung beruht und eben aus diesen Grundlagen heraus zu verstehen und zu erklären ist. Erst durch eine solche Um- und Rückschau können unverständliche Höflichkeitsgesten und verballhornte Rumpfäußerungen wiederum verständlich gemacht und ins Deutbare eingerenkt werden, also eine Bestätigung dessen, „was das Hauptergebnis der ganzen modernen kulturgeschichtlichen Forschung sein dürfte: daß nur ein sehr kleiner Teil des geistigen Kulturbesitzes der neuen Generationen original [!] ist“. Da nun der Vorstellungskreis der mohammedanischen Welt eine Fortbildung des vorislamischen Orients blieb, ist es natürlich, daß man im Islam in erster Linie mit den von ebendort überlieferten und übernommenen Vorbildern zu wirtschaften hatte. Am wenigsten erfinderisch, meint der Verfasser, sollen die Türken gewesen sein: „In allem, was sich auf Etikette und Formen der Höflichkeit bezieht, sind sie von älteren Vorbildern abhängig, byzantinischen und persischen“ (p. 21). Dies trifft jedoch m. E. wohl hauptsächlich für die Stambuler, bzw. städtische Bej- und Efendigesellschaft zu.

Indessen war die Islamwelt nicht nur der empfangende, sondern auch



der weiter vermittelnde Teil. Ich möchte da z. B. auf die Balkanländer (vgl. p. 66 Anm.) aufmerksam machen, deren Umgangsformen wie so manches andere zu einem nicht unansehnlichen Teile dem osmanisch-türkischen Einfluß unterstehen. Mehr als in dem im Russischen häufig angewandten Ausdruck *jebi tvoju mat'*, den Östrup für Nachahmung des türkischen Sprachgebrauchs hält (p. 81 s.), findet sich das türkische *anasyny sikejim* im serbokroatischen *jebem ti majku* nachgebildet, um da ebenso wie im Türkischen weit davon entfernt zu sein, die ursprüngliche Unflätigkeit in verletzender Weise herausklingen zu lassen.<sup>1)</sup> Die alte Bedeutung ist längst verloren gegangen, weswegen der Ausdruck auch in höhere Bevölkerungsschichten Eingang gefunden haben soll, ohne mehr Anstoß zu erregen. Umbildungen, nicht selten äußerst komische, gibt es zahllose. Im übrigen ist die Formel durchaus nicht auf Jugoslawien beschränkt geblieben.

Einige Kleinigkeiten habe ich mir im Laufe der Lektüre notiert: Während oder nach der Mahlzeit kräftig zu rülpsen ist kein Privilegium der vornehmen Häuptlinge der Wüste. Auch in der heutigen Türkei dürfte dies noch immer mancherorts, wenn nicht mehr zu gutem Anstande, so doch wenigstens zu keiner Unerzogenheit gehören. Nach einer mündlichen Mitteilung des Prof. Dr. Pertold erweist man in Indien dem Gaste noch eine besondere Ehrung dadurch, daß der Gastgeber sich den Hauchstoß jenes zufächert. — Den Ausdruck *ruč-i zämin* (p. 33) deutet D'Herbelots Bibl. orientale in der Tat als Proskynesis. Demgegenüber bleiben die mir zugänglichen Wbb. eine Bestätigung schuldig, indem sie bloß die Deutung „Erdoberfläche“ verzeichnen. Wohl aber kommt *ruč-i zämin búsídän* im vorerwähnten Sinne vor. — Das Schimpfwort *kerata* wird sogar als Zärtlichkeitsäußerung gebraucht: *seni kerata seni!*

Den interessanten und anregenden Ausführungen Östrups wird jeder Leser mit Spannung folgen. Die ermittelten Zusammenhänge wirken zu meist überzeugend. Der Wert des Buches, dessen Einzelheiten nicht nur die selbstredende Belesenheit, sondern auch Erfahrung und Nachdenken verraten, kann sich überdies einer flüssigen Darstellung rühmen, mit gelegentlicher Beigabe von köstlichem Humor. Dem ausgezeichneten dänischen Forscher sind wir für die Aufschließung dieses Gebiets und für die Bereicherung unserer Kenntnisse zu Dank verbunden. Möge er Fortsetzer finden, die z. B. die verschiedenen Hofetiketten und -Zeremonielle ebenso glücklich bearbeiten würden. Auch wäre die orientalische Mimik vielleicht des Schweißes der Edlen wert.

J. Rybka.

**Gabriel Remérand:** ALI DE TÉBÉLEN, PACHA DE JANINA (1744—1822). Avec 12 planches et 1 carte. Paris, Paul Geuthner 1928. 290 pp.

Vorliegende Publikation bildet den zweiten Band der Sammlung „Les

<sup>1)</sup> Ungeheuer grob ist hingegen das russische *job tvoju mat'*!



grandes figures de l'Orient". Ich setze absichtlich diesen Umstand hieher, um ihn zu unterstreichen. Zwar ist mir das inhaltliche Programm der Sammlung unbekannt, doch glaube ich nicht fehlzugehen in der Annahme, daß man geeignete Gestalten aus allen Gebieten des morgenländischen Kulturlebens zu wählen beabsichtigt. G. Remérand bringt das Beispiel eines osmanischen — letzterer Ausdruck im Sinne politischer Zugehörigkeit — Staatsmannes um die Wende des XVIII. und XIX. Jahrhunderts. Obwohl in dieser Zeit der europäische Einfluß bereits zu stark war, als daß er sich nicht auch in den Ansichten der führenden Politiker geäußert hätte, ging er doch noch nicht so weit, daß seine Lehren und Auswirkungen die alte heimische Gesittung der Säulen und Augen des Reiches in ihren Fundamenten erschüttert hätten. Wenigstens Ali paşa von Janina hat, obgleich Neuerungen nicht abhold, nichts unterlassen, weswegen er nun von der Nachwelt des Makels eines überlieferungswidrigen Sanftmutes beschuldigt werden sollte. In seinem Falle könnten freilich die Türken darauf hinweisen, daß das ursprünglich anatolische Blut seiner Vorfahren dank fünfmaligen Generationswechsels mitten in einer griechisch-albanischen Gegend durch stammfremde Zutaten bis zur Unkenntlichkeit verdünnt war. In dieser Beziehung mögen sie in der Tat Recht behalten, denn die Agilität, die Ali paşa von der zartesten Jugend an bis zum letzten Atemzuge entwickelte, ist überraschend. „Peu instruit, il lisait et écrivait le grec vulgaire qui était avec l'albanais sa langue maternelle. Il entendait le turc, mais le parlait difficilement“ (p. 94).

Auch in der politischen Geschichte des zivilisierten Abendlandes ist das Blut in Strömen geflossen, um einer Idee oder der persönlichen Ambition eines die Geschicke des Landes lenkenden Individuums zum Siege zu verhelfen. Kaum würde jedoch etwas dafür sprechen, daß man selbst im Falle der jede Schandtät am meisten begünstigenden Kriege europäischer Völker gegeneinander der gemeinsten Abschlachtungslust und dem Blutrausche eines Gingiz-chan, Iwan des Schrecklichen oder Murád IV. verfallen wäre, um von den im allgemeinen schwertscheuen Politikern zu schweigen. Während das Blutvergießen hier eher das äußerste Auskunftsmittel war, lag es den Morgenländern stets in der greifbarsten Nähe. Die gewiß sehr stattlichen und ausgiebigen Listen der hingerichteten osmanischen Großveziere und aller übrigen Würdenträger, die Wertlosigkeit des einfachen Untertanen, die Gleichgültigkeit, ja Selbstverständlichkeit, mit der man die Mordereien hinnahm, um die Greuel, vor dem Tyrannen servil den Nacken beugend, nachher noch auf den Epitaphien oder in den Reichsannalen durch die unglaublichsten Euphemismen zu entschuldigen und zu verschönern — all dies würde uns höchstens an den düstersten römischen Zäsarenwahn erinnern, der aber durch das sonnenfreudige Morgenland völlig in Schatten gestellt ist. In maßlose Zahlen gesteigerte Hekatomben von Opfern zeichnen die Romantik des Orients. Ungeschminkte Grausam-



keit durchzieht wie ein roter Faden die morgenländische Geschichte, auf der Gewalttätigkeit des blutgierigen Raubtiers ruhen die Grundfesten ihrer praktischen Staatsweisheit. Gewiß, die Herrscher und überhaupt die herrschenden Klassen mögen sich selbst und ihre lieben Untertanen zu gut gekannt haben. Man wird ohne weiteres zugeben müssen, daß die psychische Einstellung dringend ein strengeres Vorgehen erforderte. Eine Erklärung ist aber weit davon entfernt, zugleich Rechtfertigung zu sein!

Wenngleich unser Ali paša, trotzdem er die Stambuler Regierung sozusagen lebenslang im Schach hielt, kaum unter die Großmeister der morgenländischen Geschichte zählt, war er zweifellos eine ihrer hervorragenden Gestalten mit allen charakteristischen Eigenschaften einer solchen. Er äußerte sich einmal zu Hugues Pouqueville, dem Bruder des französischen Konsuls zu Janina: „Ah! il n'y a pas de minute dans le jour qu'on ne fasse pourtant des vœux pour ma mort! Comment voulez vous qu'il en soit autrement? Il y a quarante et un ans que je fais du mal à tout le monde. J'ai fait tuer ou pendre plus de trente mille personnes. On sait que si je vis encore quelques années, j'en ferai périr d'autres. Et vous voulez qu'on ne me hâsse pas? Mais cela ne fait rien à ma santé: je ne m'en porte que mieux“ (p. 226). Seine Bestialität hat er damit sattsam einbekannt, sonst aber sich arg verstellt; denn „au milieu de ses inquiétudes“, heißt es an einer anderen Stelle, „il consultait une foule de devins et d'astrologues, venus des quatre coins de ses territoires. Environné de derviches, il les interrogeait anxieusement sur son sort et avait même recours aux lumières d'un thaumaturge chrétien, célèbre dans toute la Macédoine, pour se faire révéler les secrets de l'avenir“ (p. 200). Stets weise weitab von Konstantinopel sich haltend, wußte er es von ziemlich bescheidenen Anfängen bis zum faktischen Gewalthaber über die Südhälfte Albaniens und nahezu das ganze heutige Griechenland zu bringen, um während seiner langen politischen Laufbahn auch europäischen Mächten wie Frankreich und England gar manches Stück seiner Verschlagenheit zu spielen. Anfangs ein ausgezeichnete administrativer Beamter, dessen eiserne Hand Ruhe und Ordnung in der seiner Obhut anvertrauten, schwer bezwingbaren Provinz hergestellt hat. Bald kam man aber zur Einsicht, daß man den Bock zum Gärtner bestellt hatte. Die Gelegenheit war eben zu verlockend, als daß er seinen persönlichen Gelüsten hätte widerstehen können, zumal die geradezu dämonischen Gestalten seiner Mutter und seiner Schwester ihn aufstachelten. Zur Sättigung seiner bodenlosen Rache, zur Erreichung seiner hochfahrenden Ziele war ihm keine Gemeinheit zu schlecht, keine Schandtät zu niederträchtig, kein Wortbruch zu treulos. Die frühere Wohltat seines administrativen Wirkens schlug in das wahre Gegenteil um: Er ruinierte nun seine Untertanen nach jeder Richtung hin (p. 225). Ebensowenig wie das Land seiner Tyrannei konnten die Lenker des Reiches seinem Golde standhalten. Henker, Geld und Intrigen



gehörten zu Waffen, die er meisterhaft zu handhaben verstand, um jede Mißliebigkeit zu zerstreuen. Seinem Treiben konnte erst eine Persönlichkeit wie Mahmūd II. den Garaus machen, allerdings nicht sofort nach seiner Thronbesteigung, sondern nach langen Vorbereitungen, während welcher er ohnmächtig, mit durch die Umstände aufgezwungener Geduld dem bösen Spiele seines Getreuen zuzuschauen verurteilt war. Als er sich aber aufraffen konnte, um mit Hilfe von Alis Feinden den entscheidenden Schlag gegen diesen erfolgreich ausführen zu lassen, wurde der allmächtige Pascha nebst den hervorragendsten Mitgliedern seiner Familie ohne Erbarmen vernichtet. Mordtmanns „Fünf Grabschriften“ (ZDMG XI. p. 157—8), die ich der zusammenhängenden Schilderung Remérands nachtrage (vgl. übrigens p. 276 s.), liefern das bündigste Zeugnis.

Für seine Darstellung hat der Verfasser außer den bekannten gedruckten Werken auch eine Fülle unveröffentlichter Korrespondenzen und Aktenstücke benutzen dürfen. Sein gesamtes Material lernen wir im Avant-propos und in der Bibliographie (p. 7—9) kennen. Gerade wegen der aufgeschlossenen Archivalien hätte ich mir reichlichere Quellennachweise in den Fußnoten gewünscht. Recht interessant wäre es gewesen, hätte der Herr Verfasser Gelegenheit genommen, sich mit dem — soweit ich in aller Kürze aus der Vorrede des Originals ersehen kann — für Ali paşa warm eintretenden, seinem engeren Landsmanne und Anverwandten Ahmed Müfid, dessen Werk „Tepe-delenli ‘Ali paşa“ (Stambul 1324, 219 pp. in Großoktav und 1 Karte), wie aus einigen Stellen hervorgeht, eingesehen wurde, in irgendeiner Form auseinanderzusetzen. Diese Aufgabe wird also noch zu leisten sein.

G. Remérands Werk bewältigt das reichhaltige Material mit Geschick und verdient unsere Anerkennung. Es gelingt ihm, die Gestalt Ali pašas sowohl historisch wie menschlich fein zu zeichnen. Jedermann kommt zu seinem Recht, nicht zuletzt auch weitere Kreise, denen Remérands lebendige, beredte Darstellungsart die Lektüre sicherlich zu einem Genuß machen wird.

*J. Rypka.*

G. A. Natesan & Co., Publishers, George Town, Madras, have published a good many useful books. So the handy volume **“Eminent Orientalists, Indian, European, American”** (VIII + 378), published some years back, gives a clearly written record of the many-sided activity of about 25 Indologists and may inspire some young Indians to continue the work of those illustrious pioneers like William Jones, Henry T. Colebrooke, George Turnour, Rajendralal Mitra, or again of those like Max Müller, Paul Deussen, Ramakrishna Gopal Bhandarkar, Sylvain Lévi, Arthur Berriedale Keith. A very useful summary of what is known about the life of Śankara, Rāmānuja and Madhva is given, along with an exposition of their systems of philosophy, in another book **“Three great Acharyas, Sankara,**



**Ramanuja, Madhwa**" (344 pp., first edition published in 1923). Or again the two booklets „Hind Swaraj or Indian Home Rule“ by **M. K. Gandhi** and „The Indian Problem“ by **C. F. Andrews** will appeal to all students of the modern Indian history. — There have been written many replies to the assertions made in Miss Catherine Mayo's „Mother India“, but very few of them will be so effective in the results as „An Englishman defends Mother India“ (458 pp., 1929) by **Ernest Wood**. The writer very rightly assumes that one must understand the Indian life before criticizing it and Mr. F. Wood seems to be, for his part, very familiar with the various aspects of it. The book is divided into two main parts; the first (chap. I—XX), dealing with the family, marriage, motherhood, child-birth and childhood, widowhood etc. is particularly valuable and much useful information may be collected from this section; chap. XX—XXV are devoted to the political aspirations of Indian people and this part is, one must admit, open to criticism. But, on the whole, the book is very well written. It is, moreover, published with a great care and illustrated by some very good photographs.

V. Lesný.

**Indologica Pragensia.** (Schriften der Philosophischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag, 2.) Herausgegeben von **Moriz Winternitz** und **Otto Stein**, I. Verlag Rudolf M. Rohrer, Brünn—Prag—Leipzig—Wien, 1929. VI—111 S.

In den „Indologica Pragensia“ wollen die Prager Indologen Prof. M. Winternitz und sein Schüler Privatdozent Dr. Stein Forschungen und Studien veröffentlichen, die aus ihrer eigenen Feder oder der ihrer Schüler stammen. Das erste Heft, das uns nun vorliegt, enthält vier Aufsätze, zwei von Prof. Winternitz und zwei von Dr. Stein, eine Reihe von Besprechungen, neun Nachrufe und zwei Seiten Mitteilungen aus Indien.

In dem ersten Aufsätze „*Ānvīkṣikī und Ātmavidyā*“ (S. 1—8) untersucht Prof. Winternitz die Bedeutung des ai-Wortes *ānvīkṣikī* in Bezug auf die bekannte Stelle in Kauṭīliya Arthaśāstra I. 2 *ānvīkṣikī trayī vārtā dāṇḍanītiś ceti vidyāḥ* und findet durch Vergleichung mit anderen verwandten Stellen und namentlich durch Herbeiziehung eines in Malayālam-Schrift überlieferten Kommentars zu Kauṭ., dessen Benützung ihm durch seinen Schüler P. Anujan Achan ermöglicht wurde, daß Kauṭīliya an der erwähnten Stelle dem König die sogenannte unabhängige (*svatantrā*) *ānvīkṣikī*, eine „mit Gründen nachprüfende oder forschende Wissenschaft“ empfiehlt.

In den folgenden zwei Beiträgen „Ein Yoga-Prahasana“, S. 9—33 und „Indien in den griechischen Papyri“, S. 34—57 trägt Dr. Stein seinen beiden Gurus eine Dankesschuld ab. In der ersteren, einer scharfsinnigen Auseinandersetzung über das *Bhagavadajjukīya* zeigt der Verfasser, wie voll interessanten Materials dieses Prahasana ist



und wie dem Dichter ein doppeltes Ziel vorschwebte: in angenehmer Form die Prinzipien der Yoga-Lehre, betreffend die Vergänglichkeit des Körpers und die Unsterblichkeit des Ātman, sowie seine Verschiedenheit von dem materiellen Körper dem Publikum vor die Augen zu stellen und zweitens dem Stande der Yogins Ansehen zu verschaffen. Im zweiten Teil seines Aufsatzes setzt sich der Verfasser mit den Ausführungen K. Rama Piśhaṛoti's in Bezug auf die Tätigkeit der Kerala-Bühne auseinander. Wie bekannt, schreiben manche Gelehrte dieser Bühne auch für die Autorschaft der Bhāsadramen eine besondere Rolle zu. Der Verfasser bezweifelt, daß sie je eine solche Rolle gespielt hat, wie man uns glauben machen will.

In dem Aufsätze „Indien in den griechischen Papyri“ untersucht Dr. Stein die griechischen Papyri aus Ägypten, welche Indien betreffen. Die hier so aus den Papyri zusammengestellten Nachrichten, wenn deren Anzahl auch gering ist, bestätigen das, was wir schon auf Grund der literarischen Nachrichten zu glauben berechtigt waren, daß nämlich schon im ersten Jahrhundert nach Chr. zwischen Indien und Ägypten ein reger Verkehr bestand (bei Stein Nos. 2—5 und die zweite Stelle des No. 7). Von dem unter No. 6 besprochenen Papyrus (P. Oxy. III, 413), der eine lustige Szene an der Küste Indiens darstellen soll, sagt der Verfasser kritisch, daß er nach Indien nur dem Wortlaut nach führt und daß er weder etwas neues noch etwas wertvolles bringt. Auch zu der in P. Oxy. 1380 (vol. XI, 1915, p. 190 ff.) erwähnten Stelle ἐν Ἰνδοῖς Μαῖαν (wozu zu ergänzen sei, etwa: „die man nennt, anbetet als . . . ., rufe ich an“) stellt sich Stein ablehnend, indem er ausführt, daß Māyā, die Mutter Buddhas, hier keineswegs gemeint sein kann. (Vergl. auch seinen englischen Aufsatz in JPSS. 1927 p. 251, „Māyā in a Greek Papyrus?“). Auch diesem Aufsatz sind gründliche Anmerkungen mit Literaturangabe beigelegt.

Der vierte, von Prof. Winternitz in Englisch geschriebene Aufsatz „The Critical Edition of the Mahābhārata“ befaßt sich mit der Geschichte der nun zu Stande gekommenen kritischen Ausgabe des Mahābhārata. Manches, was uns Prof. Winternitz in diesem Aufsätze sagt, trägt das Merkmal seiner persönlichen Reminiszenzen, denn er war der erste, der vor mehr als 30 Jahren die kritische Ausgabe des Mahābhārata vorschlug, deren Geschichte und Verwirklichung er uns hier in annalistischer Weise erzählt, und es ist nun erfreulich, diesen auf dem Gebiete der Indologie so vielseitig tätigen und im schönsten Sinne des Wortes erfolgreichen Gelehrten nach dreißig Jahren wieder unter den ersten Mitarbeitern der großen Ausgabe zu finden. Wenn man sich die Unterschiede der einzelnen Mahābhārata-Rezensionen, die Unmenge der Handschriften und ihre Mannigfaltigkeit vorstellt, so wird man sich auch der Schwierigkeiten bewußt, die sich einer kritischen Ausgabe des Mahābhārata entgegenstellten. Und eben angesichts dieser Schwierigkeiten und



Mängel — denn das darf man sich nicht verheimlichen, daß eine solche kritische Ausgabe des Mahābhārata auch Nachteile, eben wegen der Eigenart der Dichtung, in sich birgt — bin ich für meine eigene Person auch jetzt, da vor uns schon das dritte Faszikel der kritischen Edition vorliegt, noch immer Anhänger des Gedankens, nicht das Gesamtwerk, sondern die einzelnen Rezensionen kritisch herauszugeben. Im zweiten Teile des Aufsatzes „Some Critical Remarks on Dr. Sukthankar's Edition of the Ādiparvan“ erklärt sich Winternitz mit den Grundsätzen des Herausgebers einverstanden und gibt einige kritische Anmerkungen zu seinen Lesungen.

Die „Indologica Pragensia“ sollen in zwanglosen Bänden erscheinen, wie uns die Herausgeber im Vorworte ankündigen. Im Interesse der Förderung der indologischen Studien wünscht man sich herzlichst, daß die Bände rasch nacheinander folgen.

V. Lesný.



## PUBLICATIONS RECEIVED.

- Filchner, W.* Om mani padme hum. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1929. Geb. M 15.
- Karandikar S. W.* Hindu Exogamy. A Systematic Study of Hindu Marriage outside the Gotra. Bombay, D. B. Taraporevala Sons & Co., 1929. Pr. Rs 6 — net.
- Litten W.* Das Drama in Persien. Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1929. Pr. RM 18.
- Hitti Ph. K.* An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades. Memoirs of Usāmah ibn Munqidh, translated in full. New York, Columbia University Press, 1929. Pr. \$ 4.50.
- Reallexikon der Assyriologie.* Hg. von E. Ebeling u. B. Meissner. Berlin u. Leipzig, W. de Gruyter & Co., 1929. I. Band, 2. Lieferung, Pr. RM 7.
- Kowalski Tadeusz.* Karaimische Texte im Dialekt von Troki. (= Prace Komisji Orjentalistycznej Polskiej Akademji Umjejętności, Kraków Nr. 11) 1929.
- Willman-Grabowska Helena.* Les Composés nominaux dans le śatapathabrāhmaṇa, I.—II. (= Prace Komisji Orjentalistycznej Polskiej Akademji Umjejętności, Kraków, Nr. 10 et 12) 1927—1928.
- Wood E.* An Englishman Defends Mother India. Madras, Ganesh & Co., 1929. Pr. 7 sh. 6 d.
- Brockelmann C.* Mitteltürkischer Wortschatz nach Maḥmūd al-Kāšyarī Divān luyāt at-turk (Bibliotheca Orientalis Hungarica I.). Budapest, Kőrösi Csoma-Gesellschaft; Leipzig, Otto Harrassowitz 1928.

(199) *h*

1







8  
N.C.



*"A book that is shut is but a block"*

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
NEW DELHI.

Please help us to keep the book  
clean and moving.